

Die Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde,

welche mit

Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät

der

Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

zugleich mit den Thesen

am 8. März 1893, Vormittags 11 Uhr

öffentlich verteidigen wird

Max Scheibe

aus Greiz.

Opponenten:

Rudolf Bäumer, cand. phil.

Gustav Francke, cand. theol.

Gustav Künne, cand. theol.

HALLE A. S.,

DRUCK DER BUCHDRUCKEREI DES WAISENHAUSES.

1893.

One Hundred and Fifty

in the year 1880

in the year 1880

in the year 1880

in the year 1880

in the year 1880

in the year 1880

in the year 1880

in the year 1880

in the year 1880

M e i n e n E l t e r n

in kindlicher Liebe und Dankbarkeit
gewidmet.

Es ist das Verdienst Schleiermachers, gegenüber der intellektualistischen Auffassung der Religion als eines Wissens, das dem sonstigen Wissen gleichartig und nur nicht auf natürlichem Wege, sondern durch übernatürliche Belehrung zustande gekommen sei — einer Auffassung der Religion, die innerhalb des Christentums von der griechischen Theologie ausgegangen, von der scholastischen Theologie des Mittelalters übernommen worden und von dieser trotz ihrer durch die Reformation angebahnten Überwindung auch auf die orthodoxe protestantische Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts übergegangen war — sowie gegenüber der in der Aufklärung und im Rationalismus herrschenden, auch von Kant nicht überwundenen Auffassung der Religion als eines Anhängsels der Moral die Selbstständigkeit jener hervorgehoben und wissenschaftlich begründet zu haben. Hierdurch war auch erst die Möglichkeit gegeben, das religiöse Erkennen, d. h. diejenige Seite der Religion, wonach in ihr und durch sie ein Wissen, eine Kenntnis von Objekten gewonnen wird oder wenigstens ein solcher Gewinn behauptet wird,¹ in seiner Eigenart und seinem Verhältnisse zu dem anderweitigen, speziell dem philosophischen Erkennen zu untersuchen und zu bestimmen. Daß dies durch Schleiermacher in nicht vollständiger und z. T. unrichtiger Weise geschehen ist, lag daran, daß derselbe die Religion einseitig auf das Gefühl beschränkte

1) Von dieser genannten Seite der Religion sind diejenige, die in Gefühlszuständen, und diejenige, welche in Handlungen des Menschen zum Ausdrucke kommt, zu unterscheiden.

und die Glaubenssätze nur als Beschreibung der frommen Gemütszustände faßte, sowie darin, daß seine Auffassung der Religion mit gewissen metaphysischen, der Identitätsphilosophie angehörenden Voraussetzungen zusammenhing. Auch die nächstfolgende Zeit gab keine befriedigenden Lösungen des Problems, vor allem, weil der Fortschritt, der durch Schleiermacher gewonnen war, nämlich die Erkenntnis der Selbständigkeit des religiösen Bewußtseins gegenüber dem wissenschaftlich-philosophischen, infolge des Einflusses Hegels wieder verloren ward. Während die Hegelsche Philosophie durch den von ihr in großartiger Weise durchgeführten Gedanken der „Entwicklung“ sich um die Disziplin der Geschichte der Religion, besonders auch um die christliche Dogmengeschichte — man denke an die Leistungen Baur's — sich die größten Verdienste erworben hat, hat sie doch — und dies geht uns hier an — auf der anderen Seite auf die Philosophie der Religion eine schädigende Wirkung ausgeübt, weil sie in der Religion eine unentwickelte Form des Wissens, eine Vorstufe der Philosophie sah. Und auch da, wo man, wie bei J. A. Dorner einerseits, A. E. Biedermann andererseits die Selbständigkeit der Religion anerkannte und gewahrt wissen wollte, negierte man doch thatsächlich die selbständige Bedeutung und Giltigkeit der Glaubenssätze, indem man es als Aufgabe der Theologie, speziell der Dogmatik betrachtete, die Glaubenserkenntnisse zu philosophisch-wissenschaftlichen Erkenntnissen, das „Glauben“ zum „Wissen“ zu erheben. Wenn nun auch diese Vermischung von Religion und philosophischem Erkennen und die Verkennung ihrer Verschiedenheit nicht unwidersprochen blieb, — es seien hier nur von Philosophen Herbart, Lotze und die Neukantianer, speziell F. A. Lange, von Theologen Alexander Schweizer, der entschiedenste Anhänger Schleiermachers, genannt — so ist es doch unstreitig ein Verdienst Albrecht Ritschls, die Besonderheit der Religion

und damit auch des religiösen Erkennens und den Unterschied des letzteren vom philosophischen Erkennen mit schärfstem Nachdrucke betont und nicht nur selbst fruchtbringende Erörterungen darüber angestellt, sondern auch den Anlaß gegeben zu haben, daß von neuem und von verschiedensten Seiten aus diese Grundfragen der Religionslehre einer Behandlung unterzogen wurden und noch werden. Ritschl hat nun zur Klarstellung des Unterschieds jener beiden Erkenntnisarten den Ausdruck „Werturteil“ vielfach verwandt und als die Eigenart des religiösen Erkennens dies erklärt, daß es „eine Klasse von selbständigen Werturteilen bilde.“¹ Ebenso haben diejenigen beiden Theologen, die durch Ritschl angeregt und mit ihm in wesentlichen Punkten übereinstimmend jenes Problem in größeren Werken behandelt haben, Wilhelm Herrmann und Julius Kaftan, sich dieses Begriffs bei der Charakterisierung des religiösen Erkennens bedient. Andererseits haben z. B. Luthardt einerseits, Biedermann, O. Pfleiderer, z. T. auch Lipsius andererseits in ihren Auseinandersetzungen mit den Vertretern der sog. Ritschlschen Schule gerade an dem Gebrauche, den die letztere mit jenem Begriffe innerhalb der Theologie gemacht hat, Anstoß genommen. Aus diesem Grunde, sowie deshalb, weil zu den mannigfachen Mißverständnissen, die bei jener Polemik zwischen der Ritschlschen Schule und deren Gegnern an den Tag getreten sind, die Verwendung jenes Begriffs nicht wenigen Anlaß gegeben hat, scheint es ratsam, das Wesen des religiösen Erkennens mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der „Werturteile“ in demselben und ihrer Bedeutung für dieses zu untersuchen.² Hierbei dürfte es sich auch er-

1) „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ III. 3. Aufl. 195.

2) Die Abhandlung von Sperl, 'Das Wesen der Werturteile und ihre Bedeutung für die Theologie' (Neue kirchl. Zeitsch. I, 556 ff.) behandelt die Werturteile im allgemeinen vor allem nach der Frage ihrer

geben, in welchem Sinne und aus welchem Motive einerseits Ritschl und seine Nachfolger die „Werturteile“ für das religiöse Erkennen in Anspruch nehmen, und welches das Interesse ist, aus dem gegen Ritschl gerade an diesem Punkte besondere Verwahrung eingelegt wird.

I.

1. Ritschls Ansichten über das Wesen des religiösen Erkennens sind niedergelegt in der Schrift „Theologie und Metaphysik“ und in dem Werke „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung.“ Unsere Darstellung schließt sich hinsichtlich des letzteren Werkes an die dritte Auflage desselben an, in der zwar nicht das Wesen des religiösen Erkennens für sich, wohl aber der Unterschied desselben von dem theoretischen Erkennen etwas anders bestimmt ist als in der ersten Auflage. Ritschl führt aus: beide Arten des Erkennens, das theoretische wie das religiöse, sind auf denselben Gegenstand gerichtet, nämlich die Welt. Der Unterschied beider besteht nun nicht darin, daß das christliche (religiöse) Erkennen die Welt als Ganzes begreift, das philosophische die besonderen und die allgemeinen Gesetze der Natur und des Geistes feststellt. Denn jede Philosophie verbindet mit dieser Aufgabe auch die Absicht, das Weltganze in einem obersten Gesetze (analog dem christlichen Gottesbegriffe) zu begreifen, mag auch, wie Ritschl¹ bemerkt, mit der Absicht noch keine Bürgschaft für die Auffindung eines solchen Gesetzes gegeben sein, und mag auch im letzten Grunde diese Absicht nicht einem rein wissenschaftlichen und wissenschaftlich berechtigten, sondern vielmehr einem versteckten religiösen Antriebe entstammen. Der Unterschied beider Erkenntnisarten liegt

Allgemeingiltigkeit, dagegen ist das Verhältnis zu den religiösen Urteilen nur kurz und auch in einem anderen Sinne als dem unsrigen erörtert.

1) Rechtf. u. Vers. III. 197 f.

vielmehr im Gebiete des menschlichen Subjekts. Dieses nämlich eignet die ihm erregten Empfindungen in einer doppelten Art sich an. Einerseits werden diese Empfindungen in dem Gefühle von Lust oder Unlust nach ihrem Werte für das Ich, nach ihrer Bedeutung für das Selbstgefühl, je nachdem sie dasselbe stärken oder hemmen, bestimmt. Hierauf ruhen, hieraus entspringen die Werturteile. Andererseits wird die Empfindung in der Vorstellung auf ihre Ursache, deren Art, deren Verknüpfung mit anderen Ursachen beurteilt; dies führt zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge. Diese beiden Funktionen des Geistes sind immer gleichzeitig in Bewegung und auch immer in irgend einem Maße aufeinander bezogen. Das Erkennen der Dinge ist vom Gefühle nicht bloß begleitet, sondern auch geleitet; denn die Aufmerksamkeit als der Wille, erkennend thätig zu sein, ist motiviert durch das Gefühl des Wertes jener Thätigkeit und des Zieles derselben. Werturteile sind also bei jeder zusammenhängenden Welterkenntnis maßgebend, mag dieselbe auch in objektivster Weise durchgeführt werden. Daher liegt der Unterschied zwischen philosophischem und religiösem Erkennen nicht darin, daß ersteres uninteressiert ist, letzteres in Werturteilen besteht. Vielmehr ist zu unterscheiden zwischen begleitenden und selbständigen Werturteilen. Jene sind wirksam und notwendig bei dem theoretischen Erkennen. Zu letzteren gehören zunächst die sittlichen Urteile; „diese sind Erkenntnisse sittlicher Zwecke oder Zweckwidrigkeiten, sofern sie moralische Lust oder Unlust erregen, beziehungsweise den Willen zur Aneignung von Gütern oder zur Abwehr des Gegenteils in Bewegung setzen.“ „Eine andere Klasse von selbständigen Werturteilen bildet das religiöse Erkennen.“¹ Dasselbe läßt sich nicht auf die sittliche Erkenntnis zurückführen, da es, wie Ritschl annimmt, Religionen ohne Beziehung auf sittliche Lebens-

1) a. a. O. 195.

ordnung und mit rein natürlicher Lust giebt. „Es bewegt sich vielmehr in selbständigen Werturteilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust oder Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt oder die Hilfe Gottes zu jenem Zwecke schmerzlich entbehrt. Indem im Christentume das Reich Gottes, welches unsere Aufgabe ist, zugleich das höchste Gut darstellt, welches Gott für uns als das überweltliche Ziel bestimmt, schlägt hier das Werturteil durch, daß in der bestimmungsgemäßen Erhebung über die Welt im Reiche Gottes unsere Seligkeit besteht. Dieses Urteil ist religiös, indem es den Wert dieser Stellung der Gläubigen zur Welt bezeichnet.“¹ „Das wissenschaftliche Erkennen ist also durch ein Urteil über den Wert des unparteiischen Erkennens aus Beobachtung begleitet oder geleitet. Das religiöse Erkennen im Christentume besteht in selbständigen Werturteilen, indem es sich auf das Verhältnis der von Gott verbürgten und von dem Menschen erstrebten Seligkeit zu dem Ganzen der durch Gott geschaffenen und nach seinem Endzwecke geleiteten Welt richtet.“² Ritschl nennt also die religiösen Erkenntnisse und die sie zum Ausdruck bringenden Urteile deshalb „Werturteile“, weil diese Erkenntnisse nicht etwas für uns gleichgiltiges, sondern etwas für uns belangreiches, wertvolles, für unser Wohl und Wehe bedeutsames enthalten, weil diese Erkenntnisse nur für diejenigen vorhanden und möglich sind, der ihren Wert ermißt und fühlt. Daher sagt Ritschl: „Die religiöse Erkenntnis Gottes ist nur dann als religiöse Erkenntnis nachweisbar, wenn Gott in der Beziehung gedacht wird, daß er den Gläubigen die Stellung in der Welt verbürgt, welche die Hemmungen durch dieselbe überwiegt. Außerhalb dieses Werturteils durch den Glauben findet keine

1) a. a. O. 195 f.

2) a. a. O. 197.

Erkenntnis Gottes statt, welche dieses Inhalts wert wäre.... Man erkennt das Wesen Gottes oder Christi nur innerhalb ihres Werts für uns.“¹ „Die Erkenntnis der Welt, die in den Religionen geübt wird, ist nicht uninteressiert theoretisch, sondern nach praktischen Zwecken bemessen.“² „Indem die Theologie darauf angewiesen ist, die Eigentümlichkeit des Gedankens Gottes, daß er nur in Werturteilen vorgestellt werden darf, zu wahren,“³ so ist die Möglichkeit einer „uninteressierten“ Erkenntnis Gottes ausgeschlossen. Damit ergibt sich von selbst, daß Ritschl die aus dem Mittelalter, z. T. bereits von Aristoteles her überlieferten Beweise für das Dasein Gottes, die die christliche Gottesvorstellung durch Begründung auf allgemeine und von der religiösen Weltanschauung unabhängige Data auf wissenschaftlichem Wege erreichen und als wissenschaftlich berechtigt erweisen wollen, ablehnt. Auch von dem Beweise, den Ritschl im Anschlusse an den Beweis Kants in der „Kritik der Urteilskraft“ § 87 führt, und der sich darauf gründet, daß die Selbständigkeit, mit der sich der menschliche Geist im Erkennen und Handeln der Welt als seinem Mittel gegenüberstellt, nur dann keine Einbildung, sondern Wahrheit ist, wenn es einen göttlichen Willen giebt, der die Welt auf den Endzweck des Geisteslebens hin schafft, — auch von diesem Beweise sagt Ritschl: „diese Annahme der Gottesidee (eben von jener Grundlage aus) ist, wie Kant bekennt, praktischer Glaube und nicht ein Akt theoretischer Erkenntnis.“³ Die hierdurch gewonnene Erkenntnis Gottes verläuft in einer vom theoretischen Welterkennen verschiedenen Art von Urteil. Denn die Grundlage jenes Beweises, die Selbstunterscheidung des Menschen von der Welt und die Behandlung der letzteren als Mittel, ist ja eine praktische

1) a. a. O. 202.

2) a. a. O. 186.

3) a. a. O. 214.

Voraussetzung, die wir immer machen, deren Rechtmäßigkeit aber keine wissenschaftlich sichere Thatsache ist. Religiöse Erkenntnis giebt es also nur für den Menschen, der den Wert ihres Inhalts versteht; und dies kann nur derjenige, dem es um seine Seligkeit zu thun ist; diese Seligkeit besteht aber in der Herrschaft über die Welt, auf christlichem Standpunkte genauer darin, daß die menschliche Persönlichkeit, die ihren sittlichen Endzweck durchführen will, nicht von der Natur bedrückt und verschlungen wird, sondern die Welt als fügsames Mittel behandeln kann. Daher ist „die religiöse Weltanschauung in allen ihren Arten darauf gestellt, daß der Mensch sich in irgend einem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Wert unterscheidet. Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfange immer erkannten Weltlaufs in dem Sinne, daß die erhabenen geistigen Mächte (oder die geistige Macht), die in oder über demselben walten, dem persönlichen Geiste seine Ansprüche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur oder Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalte.“¹ Hieraus ergibt sich auch die Stellung Ritschls zur Metaphysik. „Wenn Gott in oder über der Welt die Macht ist, welche der Mensch verehrt, weil sie sein geistiges Selbstgefühl gegen die Hemmungen aus der Natur aufrecht erhält, so gehört kein Gedanke von Gott in die Metaphysik, da deren Erkenntnisse gleichgiltig gegen den Art- und Wertunterschied von Geist und Natur sind.“² Denn, wie Ritschl im Anschlusse an Aristoteles erklärt, „die Metaphysik ist der Untersuchung der allgemeinen Gründe alles Seins gewidmet. Nun werden die Dinge, welche unsere Erkenntnis beschäftigen, als Natur und geistiges Leben unterschieden. In der Untersuchung der allem Sein gemeinsamen Gründe

1) a. a. O. 17; 189 ff. Theol. u. Metaph. 2. Aufl. 9.

2) Theol. u. Metaph. 11.

wird also von den besonderen Merkmalen abgesehen, in denen man den Unterschied von Natur und von Geist vorstellt und diese Gruppen als verschiedenartige Größen erkennt.“¹ Wie für diesen ontologischen Teil der Metaphysik, so ist auch für die metaphysische Lehre von der Welt, die diejenigen Begriffe lehrt, in denen die Vielheit der wahrgenommenen und vorgestellten Dinge zur Einheit der Welt geordnet ist, der Wertunterschied zwischen Geist und Natur gleichgiltig.² Hieraus ergibt sich der Abstand der metaphysischen Kosmologie von jeder religiösen Weltanschauung. Wenn nun Aristoteles und diese Neuplatoniker als Korrelat ihrer philosophischen Beurteilung der Welt den Gedanken von Gott aufstellen (und die Ausführungen liegen dem teleologischen und kosmologischen Beweise zugrunde), so erreichen sie damit nur den Gedanken der Einheit der Welt, überschreiten also die Welt nicht und kommen zu etwas, das gleichgiltig ist gegen den Unterschied von Geist und Natur, also zu einer Größe, die mit dem christlichen, überhaupt dem religiösen Gottesbegriffe nicht nur nicht identisch ist, sondern ihm zuwider ist und ihn aufhebt. „Daraus folgt, daß, wenn man als Christ die Bedingungen der religiösen Weltanschauung von denen einer metaphysischen Kosmologie zu unterscheiden vermag, man keine metaphysische Erkenntnis des Gottes zugestehen wird, an den man um seiner Seligkeit willen glaubt.“³ Wenn Ritschl sich hiermit gegen eine Verbindung von Theologie und Metaphysik erklärt, so weist er dennoch den Vorwurf von sich ab, daß er alle Metaphysik aus der Theologie ausscheide. Er läßt Metaphysik in der Theologie gelten, ja verlangt sie von einem wissenschaftlichen Theologen, sofern sie als die formelle Regel für die Erkenntnis der religiösen Größen

1) a. a. O. 8.

2) Vergl. a. a. O. 8 f.

3) a. a. O. 11.

oder Beziehungen in Betracht kommt, d. h. als Erkenntnistheorie. „Eine Erkenntnistheorie richtet sich aber in der Bestimmung der Erkenntnisobjekte nach einem Begriffe vom Dinge, ist also metaphysisch.“¹ Gerade in der Befolgung einer von der hergebrachten verschiedenen Erkenntnistheorie sieht Ritschl den tiefsten Grund der Abneigung, die z. B. Luthardt seiner Theologie zuwendet.² Ritschl polemisiert gegen die vulgäre und die mit dieser übereinstimmende platonische Erkenntnistheorie, die behauptet, die Dinge an sich, wie sie abgesehen von ihrer Beziehung zu unserer Empfindung und Wahrnehmung, von ihrem Dasein für uns sind, zu erkennen, und gerade dies als die Aufgabe der Erkenntnis ansieht. Ritschl erklärt diese Trennung der Dinge an sich und für uns für falsch und schließt sich der Erkenntnistheorie Lotzes an, „wonach wir in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raume sich in begrenztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen erkennen.“³ Demnach ist das „Ding“ nur ein formeller Begriff, den nur unsere Vorstellungsthätigkeit durch Zusammenfassen der Empfindungen bildet, dem keine Wirklichkeit entspricht. Die bestimmten Merkmale, die Empfindungen und Wahrnehmungen, also die Beziehungen für uns, die Wirkung des außer uns Seienden (von Ritschl allerdings nicht zum Vortelle der Klarheit auch „Ding“ genannt) auf uns und in uns, sind die einzig erkennbare und einzig des Erkennens würdige inhaltvolle Wirklichkeit.⁴ Daher ist nun, was speziell das

1) a. a. O. 40 f.

2) a. a. O. 32.

3) Rechtf. u. Vers. 20.

4) Eingehendere Ausführungen über Ritschls Erkenntnistheorie findet man bei: Wegener, Jahrb. f. protest. Theol. 1884. S. 193 ff. — Stählin, „Kant, Lotze, Albrecht Ritschl“ 1888. — O. Pfleiderer,

religiöse Erkenntnisobjekt „Gott“ betrifft, „jeder Anspruch, daß man etwas von Gott an sich lehren könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen, aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre, ohne zureichenden Grund.“¹ Gott ist nur in seinem Fürunssein erkennbar; dieses Fürunssein aber giebt sich uns kund in der Offenbarung durch Jesus Christus und zwar auch wiederum nur in dessen Wirkungen auf uns, darin, was dieser für uns ist. Dieses Fürunssein besteht eben in diesem Falle in dem Werte für uns, für die Wahrung unserer Seligkeit. Also Werturteile über das, was Christus resp. Gott für uns ist, die Gefühle der Lust, die wir mit dem Gedanken Gottes verbinden, geben die religiöse Erkenntnis. Daß diese subjektiven Gefühlsurteile keine Illusionen, sondern Wahrheit seien, dafür bürgt für Ritschl die Beziehung auf die geschichtliche Person Jesu und das Zeugnis der Gemeinde.

2. Auf Anregungen, die ihm durch die dogmatische Monographie Ritschls geworden, führt Herrmann selbst die in seinem Werke: „die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ 1879 (und schon vorher in der Schrift „die Metaphysik in der Theologie“ 1876) entwickelten Gedanken zurück.² Herrmann will „den Grundgedanken ausführen, daß die Gegenstände des christlichen Glaubens nicht in den Bereich des Welterkensens fallen. Jene Geltungswerte der christlichen Gemeinde werden nicht etwa tiefer erkannt, sondern verlieren ihren ursprünglichen Sinn, wenn man sie durch Vermittlung der

Jahrb. f. protest. Theol. 1889. S. 161 ff. (auch separat ersch. in „Die Ritschlsche Theologie, Kritisch beleuchtet.“ 1891.) R. Esslinger, „Zur Erkenntnistheorie Ritschls.“ 1891.

1) Theol. u. Metaph. 34.

2) Vergl. „Die Religion im Verh. u. s. w.“ S. III.

Metaphysik zu Objekten des Welterkennens zu machen sucht.“¹ Herrmanns Grundgedanken sind nun folgende: es ist Kants Verdienst, das reine Erkennen aufgezeigt und festgestellt zu haben; dieses ist „diejenige Thätigkeit des vorstellenden Bewußtseins allein, welche unmittelbar mit dem Dasein desselben gesetzt wird, ohne daß dabei der Einfluß jenes Inhalts der Menschenseele, der im Fühlen und Wollen bewegt wird, sich geltend macht,“² also diejenige Thätigkeit, die die vielen Einzelvorstellungen durch die räumliche und zeitliche Anschauung, durch die Begriffe der Substanz, der Kausalität und Wechselwirkung ordnet. Dieses Erkennen ist aber ein grenzenloses, weil die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen eine unbegrenzte ist, und das Suchen nach Beziehungen der verschiedenen Gegenstände zu einander nirgends ein Ende nimmt. Thatsächlich kommt nun das Erkennen, abgesehen von der Mathematik, nie in dieser seiner Reinheit vor. Denn auch das Naturerkennen, das die Naturwissenschaft ausübt, ist ein absichtliches Erkennen, ein Erkennen, das im Dienste eines praktischen Zwecks, nämlich der mechanischen Weltbeherrschung steht. Hier tritt das erkennende Subjekt seinen Objekten nicht bloß als vorstellendes Wesen gegenüber, sondern als ein Wesen, „das in seinem Gefühle Werte empfindet und in seinem Willen das Vermögen zu besitzen glaubt, vorgestellte Werte zu realisieren.“³ Im Dienste und aufgrund dieses praktischen Interesses bildet das Erkennen die Begriffe der „Seele“, des „Dings an sich“, des „Weltganzen“ oder was dasselbe ist, „der durchgängigen Begreiflichkeit der Natur“, der „beziehungslosen, in sich abgeschlossenen Totalität“, des „Unbedingten“. Diese Begriffe sind also „Korrelate des

1) a. a. O. III.

2) a. a. O. 16.

3) a. a. O. 140.

Subjekts, welches seines Daseins im Gefühle gewiß ist“,¹ sie sind nicht Begriffe, auf die das reine Erkenntnisstreben führt, sondern die um ihres Wertes willen für die praktischen Zwecke des Subjekts gebildet und aufgestellt werden. Also schon das wissenschaftliche Naturerkennen ruht auf Voraussetzungen, die im lebendigen Fühlen des Menschen ihren Sitz haben, es ist bestimmt durch das „Selbstgefühl“ des Menschen oder durch ein „Werturteil, in welchem der Mensch und die ihn umgebende Natur miteinander verglichen und die letztere als Mittel für den ersteren als den wertvollen Zweck bestimmt wird.“² Noch vielmehr eignet diese praktische Bestimmtheit und Abzweckung der Metaphysik, die sich die Aufgabe stellt, durch die Verknüpfung jener um ihres Geltungswertes für das lebendige Subjekt gemachten Voraussetzungen mit der Welt des vorstellenden Bewußtseins, also durch eine einheitliche Weltauffassung das Recht jener Voraussetzungen, speziell derjenigen der Begreiflichkeit der Natur sicher zu stellen. Diese Voraussetzungen werden begriffen als aus dem Wesen der Welt sich ergebende Formen ihres Seins und Wesens.³ Die Metaphysik ist demnach „nicht theoretische, sondern praktische Welterklärung. Es handelt sich dabei nicht mehr um die parteilose Auffassung des thatsächlich Gegebenen, sondern um das affektvolle Streben, die Anerkennung von Gedanken durchzuführen, deren Inhalt sich durch nichts legitimieren kann als durch seinen Wert für uns.“⁴ Aber die praktischen Bedürfnisse des Menschen erschöpfen sich nicht in seiner Erhaltung als Naturwesen durch wissenschaftliche Erklärung und mechanische Beherrschung der Natur; das Selbstgefühl des Menschen ist nicht bloß durch die verschiedenen sinnlichen Zwecke bestimmt; „alle jene Zwecke, um deren willen

1) Vergl. S. 49.

2) a. a. O. 80.

3) Vergl. a. a. O. 70.

4) a. a. O. 66.

die Vielheit des thatsächlich Vorhandenen als Ganzes angeschaut wird, gipfeln in einem höchsten Zwecke, der Erhaltung des menschlichen Individuums in seinem Zusammensein mit der Natur.“¹ Der Mensch kann sich aber nur dann als einen so wertvollen Endzweck, kraft dessen er erhaben ist über die Natur und seine Erhaltung gegenüber derselben verlangen kann, betrachten, wenn er sich dem Sittengesetze unterwirft, also, wenn er sittliche Persönlichkeit ist. Denn das Sittengesetz gilt unbedingt, nicht etwa aufgrund etwaiger Lust bringender Erfolge; wenn sich aber der Mensch einem unbedingten Gesetze unterwirft, so läßt er sich nicht durch Zwecke bestimmen, die ihm von außen, von der Einrichtung der Welt gegeben sind, sondern ist autonom und damit über alle Natur erhabener Selbstzweck. Die Einzelarbeit an der Welt, zu deren Sicherung die Metaphysik entworfen wird, vollzieht sich im engsten Anschlusse an die thatsächlich gegebene Beschaffenheit der Dinge; das Weltbild der Metaphysik schließt sich daher an an die empirische Qualität der Welt; die von der Metaphysik als seiend gesetzte Macht über die empirische Welt, die die Welteinheit garantiert, ist daher der Welt in ihrem gegenwärtigen Bestande immanent. Die Metaphysik muß sich daher nach den Resultaten der Einzelwissenschaften richten, sie ist hypothetisch; das Wesen des von ihr gesetzten Weltgrunds ist ganz unbestimmt. Was dagegen im Interesse der Selbsterhaltung der Person als Wesen der Welt verlangt wird, ist etwas gegen die empirische Qualität der Welt völlig gleichgiltiges. Die Macht über die Welt, die hier verlangt wird, ist als eine solche gedacht, die die Welt, sie möge sein, wie sie wolle, mit verborgener Gewalt dem höchsten Zwecke des Menschen unterwirft. Wenn die Überzeugung von der Realität dieser Macht das ganze geistige Leben des Menschen beherrscht, so hat derselbe Religion.² Also ruht

1) a. a. O. 81.

2) Vergl. a. a. O. 82.

die Religion auf einem Werturteile, in dem der Mensch sich selbst als den höchsten Wert konstatiert, ruht auf dem sittlich bestimmten Selbstgeföhle, auf dem Werturteile, daß das Sittliche der höchste Wert sei. Da nun der Mensch seinen Selbstzweck mit dem höchsten Gute identifiziert, so erhält jene Macht entsprechend diesem Gute einen konkreten Charakter. Es kann sich der Religiöse nicht dabei beruhigen, daß die Macht über die Welt, an die er glaubt, den letzten Erklärungsgrund abgebe für die allgemeinen Formen, in welchen die Ereignisse als solche, als bloße Thatsachen zu verlaufen scheinen. Sondern darauf kommt es ihm an, daß die Macht über die Welt die Ereignisse auf die Erhaltung seiner selbst hinlenkt. Da also in der Religion die Überzeugung gilt, daß das höchste Gut des Menschen, wie es bereits im Innern des Geistes herrscht, sich in dieser Form über die Welt ausbreiten soll, so ist klar, daß die praktische Welterklärung der Religion mit dem Anspruche absoluter Wahrheit auftreten muß. Aber die Wahrheit, die die Religion erlangt, die Wirklichkeit, die sie erreicht zu haben beansprucht, ist eine völlig verschiedene von derjenigen Wahrheit und Wirklichkeit, die für das wissenschaftliche Erkennen und die Metaphysik gilt. Im letzteren Falle ist unter Wirklichkeit gemeint das Stehen in Beziehungen, das von selbst sich verstehende Resultat aus dem thatsächlich gegebenen Zusammenhange der Dinge. Kriterium ist hier die Beziehung, in welcher der Inhalt der Vorstellung zu anderen vorgestellten Objekten steht. Dagegen ist in der Religion unter Wirklichkeit gemeint nicht das Erklärbare, sondern das, was von dem Selbstgeföhle als wertvoll genossen werden kann, das Erlebbare, oder dasjenige, was um seines Wertes willen als wirklich gesetzt wird. Kriterium ist hier das Verhältniß zu der Bestimmtheit unseres Selbstbewußtseins, welche uns als unabänderlich gilt, weil wir ihren unvergleichlichen Wert im Geföhle zu erleben glauben.¹

1) Vergl. a. a. O. 111 — 114.

Allerdings werden auch die Wirklichkeiten der Metaphysik nicht durch wissenschaftliche Analyse des thatsächlich Gegebenen gewonnen, sondern um ihres Wertes willen vom fühlenden Subjekte postuliert; aber die Metaphysik will gerade ihre Wirklichkeit sichern, indem sie jene Realitäten (Welteinheit u. s. w.) in ursächliche Beziehung mit dem thatsächlich Gegebenen bringt. Dies macht ihren zwiespältigen Charakter aus. Für die Religion würde dies aber gerade schädlich sein; denn der Weltgrund, den sie erstrebt, darf nicht zu der erklärbaren Wirklichkeit gehören, da er gerade dadurch ein Teil der gegebenen Welt würde, die der konkreten, von bestimmten Zwecken beherrschten Person wohl und wehe thut, während er ja gerade über dieser Welt stehen muß, um die Selbständigkeit des Menschen gegenüber derselben zu wahren. Die Identifikation des metaphysischen Weltgrunds und des Gottes der Religion macht daher gerade die Erreichung des in der Religion beabsichtigten Zwecks unmöglich. „Vielmehr wird der Christ das, was er auf dem Wege des objektiven Erkennens als den letzten Grund der Dinge gefunden zu haben meint, mit zu der Welt rechnen, welche er durch sein Gefühl als Wertgröfse beurteilt und in dieser Bestimmtheit erst in seiner Religion erklärt findet. Er verfährt dabei mit dem von der Metaphysik etwa entdeckten Weltgrunde ganz ebenso, wie er mit der ebenfalls möglichen Thatsache verfahren würde, dafs sich ihm das Streben des objektiven Erkennens in lauter widerspruchsvollen Bestimmungen endigte.“¹ Die Gegenstände des religiösen Erkennens, des Glaubens sind also deshalb wirklich, weil sie für das Selbstgefühl des Menschen von Wert sind; sie werden aufgrund dieses ihres Werts durch das Selbstgefühl als wirklich statuiert. Damit aber sind sie für die erklärende Wissenschaft nichts weiter als ein Produkt rein subjektiver Einbildung.² Giltig und gewifs

1) a. a. O. 442.

2) Vergl. a. a. O. 108.

ist ihre Wirklichkeit nur für die sittliche, sich von der Natur unterscheidende Persönlichkeit, deren Wert ebenfalls den Resultaten der erklärenden Wissenschaft, die den Menschen als Naturwesen bedingt zeigt, widerspricht. „Alles, was als religiöse Erkenntnis oder religiöses Gefühl genannt wird, muß sich dadurch legitimieren können, daß es dazu dient, die sittliche Persönlichkeit in sich zu vollenden und als Endzweck über die Welt zu erheben. Es wird als Moment wirklicher Religion erst verstanden, indem diese Beziehung an ihm aufgefaßt wird.“¹ Zur metaphysischen Welterklärung darf die Gottesidee nie gebraucht werden, da dies ein Mißbrauch ist, denn etwa die thatsächliche Gestaltung der Welt aus dem Wesen Gottes zu erklären, geht nicht, da die Welt zu bösen wie zu guten Zwecken gebraucht werden kann.² „Die religiösen Urteile des Christentums wollen nichts weiter sein als die Auslegungen der einen Gewissheit, daß die Seligkeit der Sinn alles Thatsächlichen ist.“³ Also der Inhalt der religiösen Erkenntnis ist Wertvolles für die sittliche Persönlichkeit. Diesem Wertvollen kommt Wirklichkeit zu; aber diese Wirklichkeit ist in einem anderen Sinne zu nehmen als die, die das Erkennen konstatiert.

3. Kaftans Ausführungen, die wir vor allem im Anschlusse an dessen Werk: „Das Wesen der christl. Religion.“ 1. Aufl. 1881. 2. Aufl. 1888, wiedergeben, sind folgende: Anstelle der üblichen Dreizahl der Seelenkräfte sind zwei Grundfunktionen des menschlichen Geistes zu unterscheiden, Vorstellung und Gefühl, jene als Bild eines anderen, dieses als Innewerden unserer selbst als lebendiger Wesen. Hieraus entspringt eine Doppelseitigkeit unseres Verhältnisses zur Welt, die sich in einer zweifachen Form unserer Urteile ausspricht. Die eine Form sind die theoretischen oder Seins-

1) A. a. O. 268.

2) A. a. O. 345 f.

3) A. a. O. 326.

Urteile, die einen objektiven Thatbestand ausdrücken, die andere Form sind die Werturteile, die unserer Stellung zu einem Thatbestande Ausdruck geben. „Die Werturteile betreffen unsere persönliche Stellung in der Welt, sie fügen zu dem Thatbestande, auf den sie sich beziehen, nichts hinzu, als was er uns bedeutet.“¹ Kaftan unterscheidet nun nach dem Gegensatze von wohl und wehe, gut und böse, schön und häßlich dreierlei hinsichtlich der zu Grunde gelegten Maßstäbe verschiedene Werturteile: natürliche, moralische und ästhetische. Da nun die Religion, wie Schleiermacher im allgemeinen richtig gesehen hat, eine Bestimmtheit des Gefühls ist, so beruht sie auch auf Werturteilen; und zwar liegen ihr natürliche Werturteile zu Grunde. Denn in der Religion handelt es sich nicht um ethische Ideale, sondern um Güter oder um ein höchstes Gut. „Ein Gut heißt nämlich dem Menschen, was seinen Anspruch auf Leben befriedigt oder ihn in der Befriedigung desselben fördert oder doch eine solche für die Zukunft in Aussicht stellt.“² Unser Anspruch auf Leben wird nun in der Welt keineswegs ohne weiteres befriedigt. Naturmächte und hemmende soziale Verhältnisse verhindern dies. Sein Los treibt daher den Menschen, bei der Gottheit Hilfe zu suchen. Motiv der Religion wird so das Gefühl des Menschen von der Unsicherheit seines Lebens und der Güter, die er hochhält, oder die allgemein menschliche Erfahrung, daß der in uns entwickelte Anspruch auf Leben in einem Mißverhältnisse zu der Befriedigung bleibt, die wir selbst ihm zu verschaffen im stande sind. Religion entspringt nirgends aus objektiver Beobachtung und Erforschung der Welt, sondern überall aus der Stellung, die wir mit unseren persönlichen Interessen zur Welt einnehmen. Wesentlicher selbst als der Gottesglaube ist in der Religion die Wertbeurteilung der Welt, die Vorstellung von Gütern

1) 'Wesen d. chr. Rel.' 2. Aufl. 44.

2) A. a. O. 59.

und Übeln, die in der Religion erstrebt, bzw. geflohen werden.¹ Nun giebt es in der Religion auch theoretische Sätze, ja in höheren Religionsformen sind dieselben von höchster Bedeutung. „Es giebt keine Religion ohne den Gedanken von Gott, ohne die Vorstellung von einer göttlichen Macht.“² Da nun der Religion Werturteile als das eigentlich bestimmende zu Grunde liegen, da sie eine praktische Angelegenheit des Menschen ist, d. h. „da sie im Unterschiede von allem eigentlichen Wissen auf diejenige Seite unseres geistigen Lebens gehört, wo Werte und nicht Thatsachen in letzter Instanz entscheiden“,³ so hat es auch mit den theoretischen Sätzen des religiösen Glaubens eine andere Bewandtnis als mit den gewöhnlichen theoretischen Urteilen. Das theoretische Erkennen vollzieht sich in Beobachtung der Welt und denkender Verarbeitung der beobachteten Thatsachen; dem religiösen Erkennen hingegen liegen Werturteile zu Grunde,⁴ es ist praktisch bedingt; so wird z. B. die Gottheit überall von der Welt unterschieden, weil ja die Religion daraus entsteht, daß die Welt des Menschen Bedürfnisse nicht befriedigt, ja sogar hemmt. Die religiösen Sätze sind Glaubenssätze. Trotz dieser praktischen Bedingtheit, ja gerade um des praktischen Wesens der Religion willen sind die Sätze des religiösen Erkennens theoretische, Seins-Urteile, nicht Werturteile; sie treten wie die Sätze des theoretischen Erkennens mit dem Anspruche objektiver Wahrheit auf, mit dem Anspruche, einem objektiven Thatbestande richtigen Ausdruck zu verleihen; sie behaupten, mit dem wirklichen Sachverhalte übereinzustimmen. „Daß wir die christliche Erkenntnis wahr nennen, hat die Bedeutung, daß der geglaubte Thatbestand wirklich ist und sich

1) Vgl. a. a. O. 48.

2) A. a. O. 116.

3) A. a. O. 50.

4) Vgl. a. a. O. 46.

so verhält, auch ganz abgesehen von unserem Glauben.“¹ Der Anspruch der Glaubenssätze auf objektive Wahrheit ist gerade bei dem praktischen Wesen der Religion begreiflich, denn wenn ich nicht annähme, Gottes Dasein und Wesen so zu erkennen, wie es ist, wie könnte ich da überhaupt Hülfe von der Gottheit erwarten? Wahrheit hat aber bei den Glaubenssätzen denselben Sinn wie bei den theoretischen Urteilen der Wissenschaft. „Wahrheit ist Wahrheit. Sie bedeutet nie etwas Anderes, als daß unsere Urteile dem objektiven, dem abgesehen von uns und unserer Meinung gegebenen Sachverhalte entsprechen. Von einer doppelten Wahrheit kann nicht die Rede sein.“² Dennoch, wie schon bemerkt, sind die Glaubenssätze ganz anderer Art als die eigentlichen theoretischen Urteile.³ Sie entstehen geschichtlich auf andere Weise; die Überzeugung von ihrer Wahrheit ist subjektiv anders begründet; sie kann niemandem aufgenötigt werden durch Appellation an dessen gesundes Sinnes- und Denkvermögen, sondern sie kann nur von demjenigen angeeignet werden, der auf die zu Grunde liegende Wertbeurteilung eingeht, sie ist also Sache der inneren Freiheit. Die Glaubenssätze haben schließlic auch objektiv ein anderes Maß der Wahrheit. „Beim theoretischen Erkennen sind es Thatsachen, welche, indem sie auf nötigende Weise gegeben sind, das Gesetz der wahren Urteile bilden und allein es bilden können.“⁴ „Ob eine Religion wahr ist, das richtet sich vorzüglich darnach, ob sie das Gut, welches sie verheißt oder zu erstreben befiehlt, auch wirklich giebt, d. h. ob sie auf Offenbarung beruht. Diese ist das der Religion und folglich auch dem religiösen Glauben eigentümliche Maß der Wahrheit.“⁵ Da nun bei all dieser Verschieden-

1) Kaftan, 'Die Wahrheit der christl. Religion.' 6.

2) 'Wesen d. chr. Rel.' 213.

3) Vgl. a. a. O. 50.

4) A. a. O. 213.

5) A. a. O. 197.

heit des theoretischen und religiösen Erkennens sie dennoch beide Wahrheit zu geben beanspruchen, so ist die Möglichkeit eines Konfliktes beider gegeben. Der Ausgleich ist nun nicht dadurch möglich, daß man zeigt, daß die Wissenschaft zu denselben Resultaten führe wie ein bestimmter religiöser Glaube, denn die Wahrheiten der Religion sind nie auf dem Wege des Wissens erreichbar. Wissen ist Weltherrschaft. Um von der Welt im ganzen, von den letzten Zielpunkten und Zusammenhängen alles Geschehens ein eigentliches Wissen zu erwerben, müßten wir zur Welt im ganzen die Stellung einnehmen, welche der christliche Glaube Gotte zuschreibt als dem Schöpfer und Erhalter der Dinge. Die Metaphysik, die ein solches Wissen zu geben beansprucht, ist daher unmöglich. Philosophie, die eine Erkenntnis der Welt im ganzen erwerben will, ist nur dann möglich, wenn sie auf den Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit verzichtet und analog der Religion von einer allerdings nicht wie in letzterer gegebenen, sondern auf dem Wege geschichtsphilosophischer Betrachtung zu suchenden Idee des höchsten Gutes aus die Welt betrachtet und erklärt, wenn sie sich also auf Werturteile gründet. Jener gesuchte Ausgleich zwischen Religion und Wissenschaft ist nur dadurch möglich, daß gezeigt wird, daß letztere, richtiger die Funktion des menschlichen Geistes, die ihr zu Grunde liegt, nur ein Moment und dienendes Glied des Lebensprozesses ist, aus dem als einem ganzen der religiöse Glaube sich erhebt. Denn wie die höchste Wahrheit nicht auf dem Wege des Wissens, auf dem Wege der interesselosen Beobachtung der Thatsachen festgestellt wird, so drückt auch schon auf dem Gebiete des Naturerkennens das Prädikat der Wahrheit, wenn es nicht mehr an der sinnlich wahrgenommenen Thatsache haftet, schließlic den Wert einer Theorie für das praktische Handeln aus. Die sog. Denkgesetze sind nur Regeln, die wir aus dem erfolgreichen Forschen und Denken abstrahiert haben. Wenn schon die Anwendung der Denkgesetze auf

das geschichtliche Leben zu Gewaltsamkeiten führt, so gilt, daß wir auch für die Konstruktion der Glaubenswahrheit keine anderen formalen Mittel haben, daß sie aber niemals eine gesetzgebende Rolle in derselben spielen dürfen, sondern dem obersten Prinzip, der maßgebenden Idee vom höchsten Gute vollkommen untergeordnet bleiben. Dies gründet sich auf die Wahrheit, daß „nicht Thatsachen, sondern Werte das in allen Fragen der menschlichen Erkenntnis an letzter Stelle entscheidende sind.“¹

4. Zusammenfassung:

Wenn Ritschl, Herrmann und Kaftan sagen, „das religiöse Erkennen verläuft in Werturteilen“ (so Ritschl, — wie wir später sehen werden, in inkorrektur Ausdruckweise —) oder „beruht auf Werturteilen“ (so Herrmann und Kaftan), so wollen sie im letzten Grunde damit sagen, daß die Gegenstände des religiösen Erkennens, daß die Erkenntnisse, die der religiöse Mensch hat und erwirbt, etwas für den Menschen Wertvolles, etwas für ihn Bedeutsames enthalten. Darin liegt, daß sie auf einem ganz anderen Wege zustande kommen als die Ergebnisse des sog. theoretischen, speziell des wissenschaftlichen Erkennens, nämlich auf Grund von Gefühlen, die sich allerdings an Vorstellungen anschließen, von Wertgefühlen auf Grund unserer subjektivpersönlichen Stellungnahme zu erfahrenen Eindrücken. Darin liegt weiter, daß die Objekte des religiösen Erkennens nur von demjenigen verstanden und angeeignet werden können, der ihren Wert zu fassen vermag, und für den sie Bedeutung haben und gewinnen, daß daher die Gewissheit von ihrer Wahrheit nur demjenigen feststehen kann, der ihres Wertes inne geworden. Zusammenfassend liesse sich sagen: der Mensch glaubt, d. h. ist — subjektiv, gefühlsmäßig — dessen gewiss, was ihm wertvoll ist, was er um des Wertes willen,

1) Vgl. a. a. O. 222 ff.

den es hat, fordert, und weil es ihm wertvoll ist.¹ Aus dieser Eigentümlichkeit der religiösen Erkenntnis folgt nun, daß diese Erkenntnisse für das wissenschaftliche Erkennen nicht zugänglich sind, daß dieses letztere jene religiösen Er-

1) Nicht unerwähnt möchte ich lassen, daß allerdings von Ritschl, Herrmann und Kaftan für die religiöse Erkenntnis noch ein anderes Erkenntnis- und Gewissheitsprinzip in Anspruch genommen wird, nämlich die Offenbarung in der geschichtlichen Person Jesu Christi. Doch glaube ich, aus folgenden Gründen davon hier absehen zu dürfen:

1. weil die genannten Theologen dieses Prinzip nur für die christliche Religion in Anspruch nehmen, dagegen in Beziehung auf die anderen Religionen jenes obengenannte, den Wert für den Menschen, ausdrücklich aufstellen (vergl. bes. Kaftan), und weil es uns hier nur um allgemein religiöse Erscheinungen zu thun ist;

2. weil die Erkenntnis und Anerkennung einer Offenbarung in Christus und die Gewissheit, daß diese die Wahrheit giebt, wiederum auch nach Ansicht jener Gelehrten auf einem Werturteile ruht; Christus wird deshalb als Offenbarer gewürdigt, weil das, was er bringt, wertvoll ist. Kaftan selbst sagt in einer sehr bemerkenswerten Ausführung: „Was hat es denn mit der Erkenntnis des Glaubens für eine Bewandnis? Wie kommt sie zustande, und worin wurzelt ihre Gewissheit? Der einfache Christ, hiernach gefragt, wird auf die Offenbarung verweisen. Aber, so wichtig der damit genannte Umstand ist, so gewiß er und zwar auf entscheidende Weise in Betracht kommt, so ist er nicht das erste, worauf wir hier zu achten haben. Denn die weitere Frage würde dann lauten müssen, warum wir der Offenbarung Vertrauen schenken, und woher uns die Überzeugung stammt, daß wir es in ihr wirklich mit einer Offenbarung des lebendigen Gottes zu thun haben. Und das wäre nun erst die eigentliche Frage, auf die wir Antwort suchen. Ihre Beantwortung aber weist uns von allem, was äußerlich gegeben, wie ja die Offenbarung zugleich eine geschichtliche GröÙe ist, weist uns von dem allen ab ins eigene Innere, als wo allein die Wurzeln der Gewissheit des Glaubens und der Glaubenserkenntnis liegen.“ (Zeitschr. für Theol. und Kirche I, 481);

3. weil die Offenbarung in Jesu Christo nur für die Angehörigen der christl. Religion, resp. die sich ihr Anschließenden das religiöse Erkenntnis- und Gewissheitsprinzip abgeben könnte, daher die Frage — die allerdings jene Theologen wohl ablehnen würden — nach demjenigen für den Religionsstifter, Jesus, selbst noch übrig bleibt und im Sinne des oben dargelegten Prinzips zu beantworten wäre.

kenntnisse weder beweisen noch kritisieren kann, daß daher wegen dieser Verschiedenheit beider Erkenntnisarten auch alle Versuche, die Aussagen des religiösen (christlichen) Bewußtseins mit dem außerreligiösen Welterkennen in Verbindung zu setzen, abzuweisen sind. Der Maßstab aber, an dem der Wert der religiösen Erkenntnisse gemessen wird, ist das Interesse des Menschen, sich selbst gegenüber der Natur zu behaupten, sein Leben zu fördern und zu erhalten, ist der Anspruch auf Leben, speziell innerhalb der christlichen Religion, die von Ritschl und Herrmann fast ausschließlich in Betracht gezogen wird, der Anspruch der sittlichen Persönlichkeit, Endzweck der Welt und daher dessen versichert zu sein, daß die Welt das nicht hinderliche, sondern vielmehr geeignete Mittel zur Durchführung dieses Endzwecks sei. Also die Norm ist die Erlangung eines Guts, speziell (in der christlichen Religion) eines sittlichen Guts.

Die Bedenken nun, die gegen diese Auffassung von den verschiedenen Standpunkten aus und daher auch in verschiedener Form und mit verschiedener Begründung erhoben worden sind, lassen sich in zwei zusammenfassen:

1) Im religiösen Interesse sagt man: obwohl Ritschl und die ihm folgenden Theologen keineswegs leugnen, im Gegenteil ausdrücklich behaupten, daß die Gegenstände des Glaubens, des religiösen Erkennens Wirklichkeiten seien, und die Glaubenssätze auf objektive Wahrheit Anspruch erheben, so werde doch diese Behauptung nicht genügend gesichert und dadurch gefährdet, daß die Objekte des Glaubens für das wissenschaftliche Erkennen als völlig unzugänglich hingestellt werden, oder wenigstens dadurch, daß Herrmann von zweierlei Wirklichkeit, von zweierlei Wahrheit rede, und daß Kaftan, der dies letztere abweist, im letzten Grunde den Begriff der Wahrheit auch für das wissenschaftliche Erkennen (mit Ausnahme des Gebiets der sinnlichen Wahrnehmung) durch den der Zweckmäßigkeit ersetze.

2. Im wissenschaftlichen Interesse sagt man: wenn die Glaubensaussagen dem theoretischen Erkennen völlig unzugänglich sein sollen, dann „dürfe man auch an die widersinnigsten dogmatischen Vorstellungen nicht mehr den Maßstab der Denkbarkeit anlegen.“¹

II.

Bevor wir das Wesen des religiösen Erkennens mit besonderer Rücksicht auf den Zusammenhang desselben mit den Werturteilen untersuchen, haben wir einige kurze Bemerkungen über das, was unter Wert und Werturteil zu verstehen ist, vorausszuschicken.

Wie bereits von Herbart im Anschlusse an Aufstellungen Kants in dessen „Kritik der Urteilskraft“ ausgeführt worden ist, giebt es eine besondere Gruppe von Urteilen, in denen an eine Person, einen Gegenstand, eine Handlung u. s. w. ein Maßstab gelegt, und das betreffende an diesem Maßstabe gemessen wird, in denen irgend etwas nach einer Norm beurteilt wird. Hierzu gehören Urteile wie: „die Dampfmaschine ist nützlich“, „der Geruch des Schwefels ist unangenehm“, „die Rafaelsche Madonna ist schön“, „die Barmherzigkeit ist sittlich wertvoll“. Man hat diese Urteile „Werturteile“ genannt zum Zwecke der Unterscheidung von denjenigen Urteilen, welche einen Thatbestand schlechthin zum Ausdrucke bringen, und welche man als „Seinsurteile“ bezeichnet hat.

Wenn wir nun fragen, welches der Grund sei, aus dem wir an Gegenstände, seien sie uns durch die Wahrnehmung gegeben oder aus dieser erschlossen, seien sie durch unsere Einbildung erzeugt, überhaupt Normen anlegen; woher es komme, daß wir Gegenstände nach ihrem Werte abschätzen, daß wir vom Standpunkte einer Norm aus den einen vorziehen, den anderen verwerfen, den einen billigen, den

1) Lipsius, 'Philosophie und Religion' 180.

anderen mißbilligen, so ist zu antworten, daß in dem Gegenstande an sich oder in dem Verhältnisse der Gegenstände untereinander dieser Grund nicht liegen kann. Denn die Gegenstände sind als Objekte unseres Vorstellens und Erkennens einander völlig gleichartig, und in irgend einem Gegenstande als solchem würde kein Grund liegen, ihn als Norm für einen anderen hinzustellen oder ihn einem anderen vorzuziehen. Wir sagen zwar oft z. B., daß dieses oder jenes Ding nützlich für dieses oder jenes andere Ding sei; aber da bleibt immer die Frage übrig, weshalb wir dazu kommen, dieses letztere Ding als eine Norm für das andere zu betrachten. Der Grund der Wertbeurteilung der Gegenstände kann also nur in uns liegen; die Normen müssen in uns ihren Sitz und Ursprung haben; aufgrund der Stellung der Gegenstände zu uns als solchen, welche die Normen bilden, beurteilen wir jene nach ihrem Werte. Zum Bewußtsein dieser Normen und Werte aber können wir nicht kommen, sofern wir bloß vorstellende und denkende, also erkennende Wesen sind; denn bei der Erkenntnisthätigkeit beschäftigen wir uns lediglich mit dem Gegenstande selbst und bestimmen den Gegenstand lediglich nach den in ihm liegenden Beziehungen. Der Normen und Werte, der Billigung oder Mißbilligung, des Vorziehens oder Verwerfens können wir allein inne werden im Gefühle, in Gefühlen der Lust oder Unlust.¹ Da wir nun im Gefühle gewissermaßen bei uns selbst sind, da das Gefühl das Lebenszentrum unserer Persönlichkeit ist, da wir im Gefühle die Förderung oder Hemmung unseres ureigenen Lebens zu erfahren bekommen, die Normen aber im Gefühle ihren Sitz und Quellpunkt haben, so folgt, daß, wenn wir den Wert von Gegenständen aufgrund der von uns gebildeten Normen bestimmen, wir selbst mit unserem lebendigen Ich dem Gegenstande

1) Vergl. Lotze, 'Grundz. d. Psycholg.' 3. Aufl. 50. 'Grundz. der prakt. Philos.' 2. Aufl. 12.

interessiert, nicht gleichgiltig gegenübertreten, Stellung zu ihm nehmen und seine Stellung zu uns, seine Bedeutung für uns, für die Förderung oder Hemmung unseres Lebens bestimmen. Werturteile drücken also nicht aus, was ein Gegenstand an sich ist, sondern das, was er für uns als Träger gewisser mit unserem Ich in unauflöslichem Zusammenhange stehender Normen, für uns als lebendige, für Wohl und Wehe empfängliche und das Verhältnis der Gegenstände dazu beurteilende Wesen bedeutet. Die Werturteile geben keine objektive, sondern eine subjektive Erkenntnis des Gegenstands, sie geben nicht Kunde vom Nichtich, sondern nur von einer Beziehung desselben auf unser Gefühl, also genau genommen nur vom Ich, von unseren durch den Gegenstand erregten Zuständen. Die Werturteile sind eigentlich nur die in Urteilsform gebrachten Gefühle, die in uns als Träger gewisser Normen durch Gegenstände erweckt werden, und die wir vom Standpunkte dieser Normen aus an die Gegenstände knüpfen.¹ Die Werturteile sind daher völlig verschieden von den theoretischen Urteilen, die aus unserer Verstandesthätigkeit entspringen; sofern das Urteilen die spezifische Thätigkeit des Verstandes ist, so kann und muß man allerdings sagen, daß das Werturteil der Verstand bildet; aber dies betrifft bloß die äußere Form; das,

1) Vergl. Lotze, 'Grundz. d. prakt. Philos.' 2. Aufl. 12. — Wenn Herrmann schon das Bewußtsein des lebendigen Ich, mit dem es Normen anlegend der Natur gegenübertritt, ein Werturteil nennt, so ist dagegen zu bemerken, daß dieses Bewußtsein die Voraussetzung für die Werturteile ist und letztere ermöglicht und zur Folge hat. Es ist ein ebenso unableitbarer Wesenszug unseres Geistes, ein Urdatum, wie unsere erkennende Thätigkeit. „Es ist ein gleich ursprünglicher Zug unseres Geistes, vorzustellen und in Lust oder Unlust des Wertes der Vorstellungen inne zu werden, je nachdem sie den Geist im Sinne seiner eigenen Natur anregen oder dem natürlichen Ablaufe seiner Thätigkeit zuwider sind.“ (Lotze.) Allen Werturteilen, allem Anlegen der Normen liegt jenes — mehr oder weniger klare — Bewußtsein der Erhabenheit des Menschen über der Natur zugrunde, resp. kommt in ihnen zum Ausdruck.

worauf es ankommt, der Inhalt des Werturteils stammt aus dem Gefühle der Lust oder Unlust, das ein Gegenstand in uns erregt.¹ Solcher Werturteile können wir nun drei Klassen unterscheiden, je nach den entsprechenden Normen, die zu Grunde liegen. Wir beurteilen etwas erstens als angenehm oder unangenehm, nützlich oder schädlich — diese beiden Beurteilungsweisen lassen sich zusammenfassen, denn daß irgend etwas nützlich ist, empfinden wir als angenehm, daß etwas schädlich ist, kommt uns zum Bewußtsein durch das Gefühl des Unangenehmen² — zweitens als schön oder häßlich, drittens als gut oder böse. Der ersteren Beurteilung liegen, um uns des Ausdrucks Windelbands³ zu bedienen, die „hedonischen“, der zweiten die ästhetischen, der dritten die sittlichen oder moralischen Normen zugrunde. Die erstere Beurteilung kommt uns zum Bewußtsein und vollzieht sich in uns in den Gefühlen sinnlicher Lust oder Unlust, sinnlichen Wohl- oder Übelbefindens, die zweite in den Gefühlen ästhetischer Lust oder Unlust, ästhetischen Wohlgefallens oder Mißfallens, die dritte in den Gefühlen sittlicher Lust oder Unlust, sittlicher Billigung oder Mißbilligung.⁴ Diese drei Beurteilungsweisen, diese drei Nor-

1) Vergl. Lotze, a. a. O. Schuppe, 'Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie' S. 8.

2) Vergl. auch Steinthal, 'Allgemeine Ethik' 38 ff.

3) 'Praeludien' S. 38.

4) Windelband ('Praeludien' 29 ff.) führt als vierte Gattung von Normen noch die logischen Normen an und stellt diese auf gleiche Linie mit den übrigen Normen. So richtig es nun ist, 'wahr' und 'unwahr' als normative Begriffe zu fassen, und es daher möglich ist, z. B. das negative Urteil als ein Werturteil zu bezeichnen, „sofern hier ein versuchtes Urteil an dem Maßstabe der Wahrheit geprüft wird“ (B. Erdmann, 'Logik' I. 360), so tragen wir dennoch Bedenken, die logische „Beurteilung“ der ästhetischen und ethischen (und hedonischen) als gleichartig nebenuordnen. Denn über Wahrheit und Unwahrheit der Urteile — nur diese sind Objekte der logischen Beurteilung — entscheidet nicht ein besonderes Gefühl, ein „Wahrheitsgefühl“, eine persönliche

men sind voneinander wesentlich verschieden und nicht auseinander ableitbar. Danach können wir also auch dreierlei der Art nach verschiedene Werte und Werturteile unterscheiden, sinnliche (hedonische), ästhetische, sittliche. Sinnlich wertvoll ist das, was den hedonischen Normen entspricht, was mir sinnliche Lust erregt; ästhetisch wertvoll, was mir ästhetisches Wohlgefallen erregt, sittlich wertvoll dasjenige, was mir sittliche Lust gewährt, was meinen sittlichen Beifall erweckt. Gefühlserfahrungen, ihrer Art nach verschieden, aber eben doch Gefühle, daher den Lust- oder Unlustcharakter tragend, sind es, aufgrund deren ich erkenne,

Stellung unsererseits, die wir zu dem Urteile einnehmen, auch nicht unser Wille, sondern unser Denken, das lediglich durch den sachlichen Zwang, mit dem die betreffende Vorstellungsverknüpfung auftritt oder abgeleitet wird, bestimmt wird, das völlig unabhängig ist von etwaiger Lust oder Unlust, also dieselbe Funktion, die auch die Urteile selbst bildet. Das Bewußtsein, daß etwas wahr oder nicht wahr sei, ruht nicht auf einer Billigung oder Mißbilligung unsererseits und kann nicht mit derartigen Gefühlen auf eine Linie gestellt werden, sondern fällt zusammen mit der Gewißheit, mit der der Gegenstand des Urteils gegeben, und der Denknöwendigkeit der Aussage, die über den Gegenstand gemacht wird (vergl. Sigwart, Vierteljahrschr. f. wissensch. Philos. V. 100 ff., 'die Impersonalien' 59. 'Logik' I, 2. Aufl. 156 ff. B. Erdmann, 'Logik' I. 283 ff. gegen Bergmann, 'Allg. Logik' I. [Reine Logik] 46 f., Brentano, 'Psychologie' I. 266 ff. 'Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis'. Windelband, 'Praeludien' 28 ff. 'Strafsburger Abhandlungen' 170). Allerdings erweckt die Erkenntnis der Wahrheit ein Gefühl der Billigung, allerdings ist die Wahrheit etwas wertvolles, das unserem persönlichen Ich Lust erregt. Aber nicht deshalb ist etwas wahr, weil wir es billigen, und weil es uns befriedigt (ebensowenig etwa, weil es „zweckmäfsig“ ist [gegen Kaftan]), sondern es befriedigt uns, weil es wahr ist. Dagegen was angenehm, schön und gut ist, läßt sich nur durch unser Geföhlsvermögen feststellen. Wenn also über die „Werte“ unser Gefühl entscheidet, wenn es sich bei der Wertbeurteilung um Befriedigung einer praktischen Forderung handelt, die wir in unserem Geföhle entdecken, dann kann nicht von „Wahrheitswert“ in demselben Sinne wie von „Sittlichkeits-“ und „Schönheitswert“ gesprochen werden. Vergl. noch Rauwenhoff, 'Normen u. Werte', Mitteilungen darüber von R. A. Lipsius, Jahrb. f. prot. Theol. 1890.

was angenehm oder unangenehm, schön oder häßlich, gut oder böse ist. Man wird dies bei der hedonischen und ästhetischen Beurteilung zugeben, dagegen Bedenken tragen, eine analoge Betrachtung auch auf die sittliche Beurteilung anzuwenden, daß nämlich die sittlichen Normen in gewissen sittlichen Lust- oder Unlustgefühlen zu suchen seien. Man wird sagen, daß über den sittlichen Wert oder Unwert das Sittengesetz entscheide. Hierin liegt das völlig berechtigte Interesse, die völlige Unabhängigkeit der sittlichen Beurteilung von subjektiven Neigungen oder Abneigungen zu wahren. Wir glauben nun, dieses Interesse dadurch zu befriedigen, daß wir die sittliche Beurteilung für selbständig, als auf einer selbständigen ursprünglichen Anlage des menschlichen Geistes, auf gewissen „Vernunftgefühlen“ beruhend¹, erklären und eine Ableitung derselben aus der hedonischen abweisen. Die Entscheidung darüber, ob etwas gut oder böse ist, hängt nicht davon ab, ob es mir angenehm oder unangenehm, nützlich oder schädlich ist.² Die sittliche Beurteilung hängt nicht wie die hedonische mit unserem sinnlichen Dasein zusammen und hängt nicht wie dieses ab von der individuellen Organisation, Stimmung und Neigung, sondern sie tritt in Form von Nötigung und Zwang auf; wir sind genötigt, das Gute anzuerkennen und das Böse zu verwerfen, auch wenn letzteres uns sinnliche Lust, ersteres sinnliche Unlust gewährt. Aber andererseits kann wiederum der Beifall, den wir auf unwillkürliche, oft gegen unseren Willen eintretende Nötigung hin dem Guten zollen, das Mißfallen, das wir dem Bösen gegenüber zu äußern gezwungen werden, uns nur zum Bewußtsein kommen durch Gefühle und sich in uns nur äußern in Gefühlen der Lust

1) Vergl. O. Pfleiderer, 'Religionsphilosophie' I, 162 f.

2) Vergl. Eucken, 'die Einheit des Geisteslebens' etc. S. 373; ferner die Ausführungen in den Aufsätzen von Zeller, 'Über Begriff u. Begründung d. sittl. Gesetze' in 'Votr. u. Abhdlgn.' III, 189 ff. und Lotze 'Prinzipien der Ethik' in 'Kleine Schriften' III, 521 ff.

oder Unlust. Ein Lust- und Unlustgefühl schlechthin giebt es eben nicht, sondern innerhalb Lust und Unlust giebt es Artunterschiede.¹ Andererseits aber ist unser Vermögen, Lust und Unlust zu fühlen, die einzige Möglichkeit, wodurch uns irgend ein Wert zum Bewußtsein kommen kann, wodurch wir irgend einen Wert anerkennen können, und für uns irgend ein Wert verständlich wird und Giltigkeit erlangen kann. Wenn ich daher etwas thue, weil ich dasselbe als Forderung des Sittengesetzes ansehe, so handle ich nur dann nicht äußerlich legal, sondern moralisch, wenn ich in einem Beifallsgeföhle den Wert des Sittlichen erlebe. Der sittliche Wert einer Handlung hängt also nicht ab von meiner individuellen Stimmung und meinem individuellen Wohle, sondern davon, ob die betreffende Handlung dem Sittengesetze entspricht oder nicht; aber dieses Entsprechen oder Nichtentsprechen kann nur zum Bewußtsein kommen in einem Geföhle sittlicher Lust oder Unlust. Wenn Wundt² sagt, „das Gut (d. h. das, was zum Fortschritte der Menschheit beiträgt) ist nicht deshalb ein Gut, weil es erfreut, sondern es erfreut, weil es ein Gut ist,“ so ist dies mit Recht gegen eine utilitaristische Moral gerichtet, die den Wert des Sittlichen durch die sinnliche Lust, die dasselbe herbeiführt, bestimmt; aber dabei bleibt doch bestehen, daß wir allein durch das Gefühl der Freude oder der Lust feststellen und erfahren können, ob etwas ein sittliches Gut sei, allerdings durch ein Gefühl sittlicher Freude, sittlicher Lust, während, um noch einmal dies zu erwähnen, uns dies, ob etwas wahr sei, nicht in einem Geföhle, nicht in der Freude über die Wahrheit und durch diese Freude zum Bewußtsein kommt. Also der Wert des Sittlichen hängt ab von dem fühlenden Subjekte und kann nur festgestellt werden durch

1) Vergl. Lotze, 'Mikrokosmos' II. Bd. 4. Aufl. 320 ff. 'Grundzüge d. prakt. Philos.' 2. Aufl. 13 f.

2) 'System der Philosophie' 634.

ein fühlendes Subjekt, nur daß in diesem Falle es nicht das durch individuelle Neigungen und Stimmungen bestimmte Einzelsubjekt ist, sondern der über die sinnliche Bestimmtheit hinausgreifende „allgemeine Geist in uns“¹ oder ein absoluter Geist, ein göttlicher Wille, der sich hier kundgibt, eine metaphysische Potenz.² Durch eine derartige Betrachtung verliert der Begriff des Wertes dasjenige, das ihn in einem bedenklichen und gefährlichen Lichte erscheinen läßt, den Charakter der subjektiven Willkür; denn es giebt Werte — wir würden geneigt sein, außer den sittlichen auch die ästhetischen dazu zu rechnen —, deren Anerkennung nicht von unserem individuellen Belieben abhängt, und die nicht durch die individuelle Organisation bestimmt werden, sondern denen Beifall zu geben und zuzustimmen wir genötigt werden ohne, ja gegen unsere sinnlichen Neigungen. Andererseits ist daran festzuhalten, daß es das Gefühl ist, wenn auch nicht als allgemein formales Vermögen, sondern als durch Anlage inhaltlich bestimmtes, welches Werte feststellt. Daraus folgt ein doppeltes, erstens nämlich, daß die ästhetischen und moralischen Urteile leicht der Trübung durch subjektive individuelle Stimmungen ausgesetzt sind, zweitens, daß die Anerkennung der Gefühls- oder Werturteile nicht auf theoretischem Wege, auf dem Wege verstandesmäßiger Beweisführung erzwungen werden kann, sondern nur durch Appellation an das persönliche Erleben, daß also die Gewissheit von der Wahrheit der Werturteile mit der Subjektivität des Ich viel enger und in spezifisch verschiedener Weise zusammenhängt als die logische Gewissheit, die allerdings auch eine innere, subjektive Erfahrung ist. Die Nötigung, die zur Anerkennung eines Wertvollen treibt, ist

1) Lotze, 'Grundz. d. Psychol.' 3. Aufl. 50.

2) Vergl. Volkelt, 'Erfahrung und Denken' 506 ff. — Nur durch die Annahme eines solchen überindividuellen Geistes, der in den ethischen (und ästhetischen) Normen in uns redet, kann der Anspruch der betreffenden Werturteile auf Allgemeingiltigkeit gesichert werden.

anderer Art als die, die zur Anerkennung der Wahrheit zwingt.¹

Zusatz: Da wir in der obigen Darstellung² die Einteilung der Werte, die Kaftan giebt, erwähnt haben, erscheint es erforderlich, anzudeuten, weshalb wir Bedenken getragen haben, uns dieselbe anzueignen. Deshalb zunächst, weil „schön“ und „häßlich“, „gut“ und „böse“ inhaltlich bestimmte Begriffe sind, dagegen die Begriffe „wohl“ oder „wehe“, „Leben fördernd“ und „das Leben schädigend“, „ein Gut“ resp. „ein Übel bringend“, die der sog. „natürlichen Wertbeurteilung“ zugrunde liegen, lediglich etwas formales bedeuten, denn es fragt sich, welches „Leben“, ob das der sinnlichen oder das der sittlichen Persönlichkeit gefördert wird, was als Gut oder als Übel angesehen wird; zweitens deshalb, weil der Wert des Schönen und Guten nur in Form von Lust- oder Unlust-, von Wohl- oder Wehegefühlen, von Lebensförderung oder -hemmung, in Form eines Gutes oder Übels verstanden und festgestellt werden kann.

III.

Vorbemerkung: Indem wir uns nun zur Betrachtung der Religion, speziell des religiösen Erkennens zurückwenden, so stellen wir mit Schleiermacher³ als grundlegenden Satz auf, daß die Religion eine „Bestimmtheit des Gefühls“ sei, oder, wie Kaftan⁴ es formuliert, daß „die Frömmigkeit (d. i. die Religion) vor allem in eigentümlichen Gefühlen erlebt wird, daß sie darin ihren Kern und Mittelpunkt hat.“ Wenn dies der Fall ist, wenn wir dessen, was religiös ist, nur in Gefühlen inne werden, so gehört, da der Mensch als fühlender ein Träger von Normen ist, und das Gefühl

1) Vergl. Lotze, 'Kl. Schr.' III, 62 ff. Volkelt, 'Erfahrung u. Denken' 513.

2) S. 18.

3) 'Der christl. Glaube' § 3.

4) 'Das Wesen d. chr. Rel.' 2. Aufl. 29.

ein wertempfindendes Vermögen ist, das Religiöse zu den Wertbegriffen, und wir dürfen und müssen fragen, welches die Norm sei, nach der wir etwas als religiös beurteilen können, welches der Charakter der Gefühle sei, die den religiösen Wert, die das religiös Wertvolle feststellen. Diese Frage kann nur im Zusammenhange mit der Erörterung und Feststellung der Motive, die zur Religion führen, d. h. des Ursprungs der Religion beantwortet werden. Diese schwierige, in der Gegenwart so viel behandelte Frage nach dem Ursprunge der Religion, bei deren Untersuchung historische Forschung und philosophische, speziell psychologische Kombinationsgabe zusammenarbeiten müssen, im Rahmen dieser Abhandlung ausführlich zu erörtern, ist unmöglich. Darum seien nur die notwendigsten Andeutungen gegeben. Der Mensch fühlt in sich den unauslöschlichen Trieb, sein physisches Leben zu erhalten, sich die notwendigen Mittel dazu zu verschaffen und sich zu diesem Zwecke die Natur dienstbar zu machen; aber überall findet er unübersteigliche Hindernisse, wilde Tiere, Sonnenglut, Stürme u. s. w.; er empfindet, daß er abhängig ist von Mächten, deren Einfluß er sich nicht entziehen kann; er erkennt und fühlt die Unruhe und Kürze des Lebens, eine grenzenlose Unsicherheit seines Schicksals. Und ferner — ein allerdings wohl nur selten und nebenher wirkendes Motiv — fühlt er den unendlich hohen Wert der Schönheit, der ihm vor allem in der harmonischen Einrichtung der Natur entgegentritt, und meint, daß sie kein Zufall sei, sondern im Weltplane liege; aber doch findet er auch so viel Häßliches und Sinnloses in der Welt, das den Glauben an die Macht des Schönen, des Sinn- und Zweckvollen unsicher erscheinen läßt. Endlich fühlt er in sich eine unwiderstehliche Nötigung, dem Guten den höchsten Beifall zu zollen und es durchzuführen, Hingabe und Liebe zu üben; aber er sieht, wie er selbst so schwach ist, es durchzuführen, und wie auch die Welt sich oft als ein ganz ungefüges Mittel zur Durchführung

dieser Zwecke zeigt, wie seine Mitmenschen und die Natur seinen sittlichen Bestrebungen gegenüber sich gleichgiltig und spröde verhalten. Erlösung von den Schranken der Endlichkeit und Stillung seiner Sehnsucht nach vollkommener Glückseligkeit, nach den Bedingungen der Befriedigung dessen, was er in sich als Forderung und als unmittelbar zu seinem Selbst gehörend entdeckt, nach Gewissheit, daß diese Forderungen durchführbar seien, nach Sicherstellung dessen, was ihm wertvoll ist, dies sucht und findet der Mensch in der Religion. Dies sind die Normen, nach denen der Mensch dasjenige beurteilt, was religiös wertvoll ist. Wodurch das Unlustgefühl, durch welches die Schranken der Endlichkeit zum Bewußtsein kommen, beseitigt wird, und das Lustgefühl, in dem sich die Aufhebung dieser Schranken kundthut, erweckt wird, das ist religiös wertvoll, das ist religiös. Die religiösen Normen sind also weder die hedonischen noch die ästhetischen noch die ethischen an sich, sondern bilden eine spezielle, eigenartige Gruppe komplizierterer Art. Allerdings ist das Bewußtsein um die letzteren drei Normen — sei es um die eine Gruppe derselben, sei es um mehrere, sei es um alle zugleich, was je nach den einzelnen Religionen verschieden ist — die notwendige Voraussetzung für den Ursprung der Religion und für das Bewußtsein um die religiösen Normen. Aber das sinnlich oder auch das sittlich bestimmte Selbstgefühl des Menschen als solches vermag noch nicht die religiösen Werte festzustellen und zu verstehen, sondern es muß erst noch hinzutreten das Gefühl des Schmerzes, das sich an die Vorstellung über die Unmöglichkeit der Durchführung des für das Selbstgefühl Wertvollen mittels eigener Kraft anschließt, und das brennende Verlangen nach Gewissheit, daß es dennoch durchgeführt werden kann. In jenem Schmerze über die Endlichkeit und dem nie sich genügen lassen an dem durch eigene und andere irdische Kraft Gewonnenen einerseits und in dem Verlangen nach dem Unendlichen und

der Fähigkeit, dasselbe in sich aufzunehmen andererseits besteht die Anlage des Menschen zur Religion. Was jenes Schmerzgefühl hebt und dieses Bedürfnis stillt — kurz, nach seinem Grundelemente bezeichnet ist es das Bewußtsein der demütigen Abhängigkeit von Gott und der liebenden Gemeinschaft mit ihm —, ist religiös. „‘In Kampf ist Welt und Ich’: damit bezeichnet Rückert treffend die Wurzel der Religion im Menschengemüte; ‘und nur in Gott ist Frieden’, damit bezeichnet er ihren Kern.“¹ Die religiöse Erkenntnis, der Glaube, richtet sich nun auf die Mittel und Bedingungen, durch welche die Bedürfnisse gestillt werden, also den religiösen Normen genügt wird.

1. Unter der religiösen Erkenntnis, deren Untersuchung wir uns nun zuwenden, verstehen wir nicht eine Erkenntnis der Religion, d. h. eine wissenschaftliche Untersuchung des Wesens, des Ursprungs, der verschiedenen Erscheinungsformen der Religion, sondern eine Erkenntnis, die der religiöse Mensch eben als religiöser besitzt oder erstrebt, ein Wissen, das dem Menschen aus der Religion erwächst, also dasjenige, das in den religiösen Vorstellungen, in den Glaubenssätzen, in den Dogmen zum Ausdruck kommt, wie z. B. dies, daß Gott barmherzig ist, daß Gott die Welt regiert, daß der Mensch ein Sünder ist u. s. w. Welches ist nun der Inhalt der religiösen Erkenntnis, worauf bezieht sie sich, was wird durch sie erkannt oder soll wenigstens durch sie erkannt werden? Schleiermacher hat erklärt: „(Christliche) Glaubenssätze sind Auffassungen der (christlich) frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt.“² Danach würden also die Urteile des religiösen Erkennens Beschreibungen subjektiver frommer Bewußtseinszustände enthalten, die religiöse Erkenntnis wäre Erkenntnis der Zustände, Erlebnisse, Erfahrungen des Subjekts, speziell Erkenntnis von

1) Mehlhorn, ‘Wie ist in unserer Zeit das Christentum zu verteidigen?’ 19.

2) ‘Der christl. Glaube’ § 15.

Gefühlserlebnissen. Diese Ansicht Schleiermachers dürfte eine irrige sein; sie entspricht weder demjenigen, was die objektiven Religionen in ihren Lehrsätzen zu geben beanspruchen, noch dem, was der religiöse Mensch in seinen religiösen Erkenntnissen zu besitzen meint. Nicht Auskunft über Thatsachen seines eigenen Bewußtseins meint der religiöse Mensch durch die religiösen Erkenntnisse zu erhalten und zu erzielen, sondern Auskunft über etwas von diesen Bewußtseinsthatsachen Unterschiedenes, ein Wissen nicht über etwas Subjektives, über subjektive Meinungen und Gefühle, sondern über etwas von diesem Subjektiven, diesen inneren Erfahrungen verschiedenes und auch abgesehen davon existierendes und geltendes Objektives, Wirkliches, also ein Wissen über Transscendentes. Der Gegenstand also, auf den das religiöse Erkennen gerichtet ist, ist das dem Bewußtsein gegenüber transscendente Sein. Dies zeigt schon die Grunderkenntnis aller Religion, daß es einen Gott oder, allgemeiner, Gottheiten giebt, daß eine Gottheit existiert. Hiermit wird die Erkenntnis einer außerhalb unseres Bewußtseins vorhandenen Wirklichkeit behauptet. Ganz dasselbe gilt von denjenigen Urteilen, in denen über Gottes Wesen und Gottes Wirkungsweisen etwas ausgesagt wird. Wenn ich sage: „Gott ist die Liebe,“ so meine ich damit nicht bloß, daß ich Gott als Liebe zu erfahren bekomme, oder daß Gott für mich diese Bedeutung hat, sondern ich will damit die Erkenntnis ausdrücken, daß es eine objektive Qualität des göttlichen Wirkens gebe, in der es begründet liegt, daß ich ihn als die Liebe zu erfahren bekomme.¹ Ebenso wird in den religiösen Urteilen über die Welt, wie z. B. in dem Urteile, daß sie zweckvoll eingerichtet sei, die Erkenntnis einer objektiven Beschaffenheit der Welt behauptet, einer ebenso objektiven Beschaffenheit der Welt wie in dem Urteile, daß alles Geschehen in der Welt sich nach

1) Vergl. Lipsius, 'Philos. u. Relig.' 195.

dem Gesetze von Ursache und Wirkung vollziehe. Das Urtheil: „Gott regiert die Welt“ will ein objektiv bestehendes Verhältniß Gottes zur Welt ausdrücken. Auch da schließlich, wo der Mensch der Gegenstand des religiösen Erkennens ist, wie in dem Urtheile: „die Menschen sind Sünder“, soll nicht bloß ausgesagt werden, daß die Menschen sich bewußt sind, Sünder zu sein, sondern es soll die Erkenntnis einer objektiven, auch abgesehen von solchem Bewußtsein geltenden Beschaffenheit des menschlichen Wesens, des transscendenten Trägers der Bewußtseinsvorgänge, die ihren Grund in einem Verhältnisse zwischen dem Menschen und der Gottheit, in einer Stellung letzterer zu ersterem hat, zum Ausdrucke kommen. Aus all diesem folgt, daß es außerhalb unseres Bewußtseins liegende und abgesehen und unabhängig von diesem bestehende und geltende Realitäten, Thatbestände, Vorgänge, Verhältnisse sind, auf die sich das religiöse Erkennen bezieht; es richtet sich auf ein Sein; die religiösen Urtheile bringen also einen Thatbestand zum Ausdrucke; sie treten als Seinsurtheile oder als theoretische Urtheile auf; und zwar richtet sich das religiöse Erkennen auf ein dem Bewußtsein gegenüber transscendentes Sein, auf Transsubjektives. Darum tritt auch die religiöse Erkenntnis auf mit dem Anspruche auf nicht bloß subjektive, sondern auf objektive Wahrheit, auf Allgemeingiltigkeit. Dieser Anspruch kann nur von derjenigen Erkenntnis erhoben werden, die sich auf ein von dem erkennenden Subjekte unabhängiges Seiendes oder Geltendes richtet und dieses zu treffen meint.

Wenn nun die Urtheile des religiösen Erkennens einen Thatbestand ausdrücken, so ist der Ausdruck Ritschls, daß das religiöse Erkennen in Werturteilen verlaufe oder bestehe, irreführend und unzutreffend. Er meint freilich damit im Grunde nur dies, daß dasjenige, worauf sich die religiöse Erkenntnis bezieht, für uns nicht gleichgiltig, sondern von höchstem Interesse und Werte für den Menschen und sein

Heil ist, und daß nur derartiges in der Religion erkannt wird und erkannt werden kann; er hält die objektive Realität der Gegenstände des religiösen Erkennens durchaus fest, sodaß er keineswegs bestreiten würde, daß in der Religion etwas Seiendes erkannt wird, und Seinsurteile gegeben werden.¹ Man darf daher wohl sagen, daß das in dem Streite mit Ritschl so viel behandelte Urteil: „Christus ist Gott“ nach Ritschl allerdings nicht bloß eine subjektive Wertschätzung der Gemeinde ausdrückt, sondern ein Sein Christi, nur nicht eine physische oder metaphysische, sondern eine ethische Wesensbestimmung Christi, die wir erkennen durch die Wertschätzung aufgrund der Wirkungen Jesu auf unser persönliches Leben. Wenn sich dies aber so verhält, dann ist die Anwendung des Ausdrucks „Werturteil“ irrig. Denn Werturteile geben unserer Stellung zu einem Thatbestande Ausdruck, dem Verhältnisse zwischen uns als Normen bildenden und anlegenden Wesen und einem Thatbestande, gleichgiltig ob dieser als wirklich gegeben oder nur als in der Vorstellung existierend betrachtet wird; die Prädikate der Werturteile sind lediglich unsere in Begriffe gefaßte Gefühle, die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat hat lediglich in uns ihre Wirklichkeit.² Dagegen sind Urteile, die einen Thatbestand ausdrücken, mag derselbe interesselos oder wertvoll für uns sein, Seinsurteile. Das Urteil: ‘ein barmherziger Mensch ist gut, d. h. sittlich wertvoll’ ist ein Werturteil; dagegen das Urteil: ‘dieser Mensch ist barmherzig’ ist ein Seinsurteil, wenn es auch einen für uns wertvollen und nicht durch interesselose Beobachtung, sondern durch Messen der Handlungen jenes Menschen an der sittlichen Norm, also aufgrund eines Werturteils erkannten Thatbestand ausdrückt; es sollen mit jenem Urteile nicht unsere subjektiven Gefühle, sondern der objektive Grund derselben ausgesagt werden.

1) Vergl. Kattenbusch, Theol. Litterat. Zeitung. 1882. Sp. 158 ff.

2) Vergl. B. Erdmann, ‘Logik’ I 316.

Freilich nicht bloß der Gebrauch des Ausdrucks „Werturteil“, sondern auch die Ausführungen Ritschls auf Seite 195 f. (Rechtf. u. Vers. III, 3. Aufl.¹⁾), z. B. daß das Urteil, das im Christentum durchlage, daß nämlich „in der bestimmungsgemäßen Erhebung über die Welt im Reiche Gottes unsere Seligkeit bestehe“, religiös sei, weil „es den Wert dieser Stellung der Gläubigen zur Welt bezeichnet“, könnten zu dem Mißverständnisse führen, als ob nach Ritschl die religiösen Urteile lediglich den Zweck hätten, wiederzugeben, was wir für religiös wertvoll halten, was den religiösen Normen entspricht, was uns als religiös wertvoll, als etwas, das religiöse Lust hervorruft, gilt, ganz abgesehen davon, ob diesem ein Sein entspricht, ob es real existiert oder nicht, und als ob es lediglich Aufgabe der religiösen Erkenntnis sei, solche „wertvolle“ Vorstellungen zu bilden, dagegen die Frage nach ihrer Realität ganz außer Betracht käme. Auch die Erkenntnistheorie Ritschls, wonach das Objekt des Erkennens nur die in uns vorhandenen Wirkungen des außer uns Seienden und die Bedeutung desselben für uns sind, könnte ein solches Mißverständnis veranlassen; nicht minder die Analogie dessen, was Ritschl² betreffs der Frage, wie der Mensch vom heiligen Geiste ergriffen werde, sagt. Er äußert nämlich betreffs dieses Punktes, daß man auf die Lösung dieser Frage zu verzichten habe, „denn die Psychologie lehre, daß alle Ursachen, die die Seele treffen, auf sie als Reize der in ihr angelegten Aktivität wirken, und daß nur in dieser Aktivität jene Ursachen erkennbar seien; daher ergebe sich für die wissenschaftliche Theologie die Aufgabe, alles, was als Gnadenwirkungen Gottes auf den Christen zu erkennen ist, in den entsprechenden religiösen und sittlichen Akten nachzuweisen, welche durch die Offenbarung im ganzen und durch die in ihr eingeschlossenen besonderen

1) S. o. bei uns S. 5. 6.

2) R. u. V. 22.

Mittel angeregt werden.“ So völlig wir nun mit Ritschl darin übereinstimmen, daß die in uns als „Erfahrung“ sich findenden Wirkungen des außer uns Seienden das einzige Material für unsere Erkenntnis ist,¹ so müssen wir doch daran festhalten, daß unser Erkennen durch die Bearbeitung dieses Materials mittels der Denkkategorien das Transscendente zu bestimmen meint.² Wenn ich sage: „mein Nachbar ist krank“, so meine ich nicht das Wahrnehmungs- oder Erinnerungsbild von ihm in meinem Bewußtsein, sondern seine unabhängig von meinem Bewußtsein wirkliche Person, und ebenso meine ich nicht unter Kranksein meine Vorstellung davon, sondern einen realen Zustand, der dieser Vorstellung entspricht; schließlic betrachte ich auch jene Verknüpfung zwischen meinem Nachbar und dem Kranksein nicht bloß als etwas in meinem Bewußtsein Vorhandenes, sondern als etwas unabhängig von diesem Bestehendes. „Wenn der Physiker von den Schwingungen des Pendels oder der Wurflinie eines Geschosses spricht, so meint er damit nicht die vorübergehenden Wahrnehmungsbilder, die wir von Pendel und Geschoss in unserem Bewußtsein haben, sondern die beharrenden Systeme von kleinsten materiellen Teilchen, die unseren Wahrnehmungsbildern entsprechen und unabhängig von ihnen bestehen.“³ Nur durch die Beziehung des uns in der Wahrnehmung Gegebenen auf das Transscendente glaubt unser Erkennen der Gefahr der Täuschung und Illusion zu entgehen. Die Frage, ob es möglich sei,

1) Der Ausdruck Ritschls, daß wir die Dinge nur so erkennen, wie sie für uns sind, ist etwas mißverständlich, weil man dabei an eine etwaige Bedeutung der Dinge für unser Gefühl denken könnte, während dies doch bei dem theoretischen Erkennen außer Spiel bleiben muß, wenn wir auch hierbei die Dinge nur nach ihren Wirkungen in uns erkennen (nach dem Wahrnehmungsbilde).

2) Vergl. Lotze, 'Logik' 57.

3) Volkelt, 'Vorträge zur Einführung in d. Philos. d. Gegenwart.' 81.

das außer uns seiende Wirkliche so, wie es an sich ist, zu erkennen, oder ob, was Ritschls und auch unsere Ansicht ist, wir es nur erfassen können nach den Bedingungen unseres Wahrnehmens und Denkens, also in einer durch unsere subjektive Organisation bedingten Form, diese Frage kommt für uns jetzt nicht in Betracht; denn wenn auch das Transscendente in seinem Ansichsein unserem Erkennen verborgen bleibt, so geht doch letzteres darauf aus, „ein gedankliches Gegenstück des Seienden zu erzeugen“,¹ und nur dasjenige, worin es ein solches Gegenstück erblickt, betrachtet es als Wahrheit und dem Verdachte der Illusion entzogen. Analog steht es mit dem, was Ritschl betreffs der Gnadenwirkungen sagt. Allerdings ist uns verborgen, wie Gott wirkt, und diese Wirkungen kommen nur zur Erscheinung in religiös-sittlichen Akten; aber letztere, die religiösen und sittlichen Gefühle und Willensregungen können nur dann vor dem Verdachte der Einbildung und Willkür gewahrt bleiben, wenn sie auf die göttliche Ursächlichkeit bezogen werden, und wenn als Voraussetzung für sie eine reale Wechselbeziehung Gottes und der Menschen, die allerdings ein Mysterium ist, gedacht wird und im dogmatischen Systeme Platz findet. Ebenso wie in diesen beiden Fällen verhält es sich mit dem religiösen Erkennen. Die Vorstellungen und Urteile, die dasselbe bildet und gewinnt, gehen nicht darin auf, anzuzeigen, was religiös wertvoll ist, sondern sie wollen zugleich auch Abbilder des Seienden sein. Der religiöse Mensch will nicht bloß darüber Auskunft und Gewißheit haben, was er als religiös wertvoll anzusehen hat, sondern auch ob das, was als religiös wertvoll zu betrachten ist, auch wirklich existiert; er will nicht bloß wissen, wie die Welt vom religiösen Standpunkte aus zu beurteilen ist, sondern er will zugleich wissen, ob die Welt so beurteilt werden darf, ob mit dieser Beurteilung

1) B. Erdmann, 'Logik' I, 8.

der Welt das objektive Wesen derselben getroffen ist. Es ist richtig, wenn Ritschl und Herrmann sagen, daß wir Gott nur erkennen nach seinem Werte für uns, nach seinen Wirkungen, nach seiner Offenbarung, nach dem, was er für uns ist. Aber Gott kann nur für den Menschen sein nach dem, was er an sich ist, und nur dasjenige können wir als Wirkungen Gottes beurteilen, von dem wir annehmen, daß es in seinem an sich seienden Wesen begründet ist. Daß wir diesen objektiven Grund der Wirkung in dem an sich seienden Wesen Gottes nicht näher bestimmen können, kommt jetzt nicht in Betracht; die Voraussetzung eines solchen ist aber in jeder Aussage über Gottes Wesen und Wirken in Beziehung auf uns eingeschlossen, und der Hinweis und Rückgang von dem offenbaren Gotte, dem Gotte für uns, auf den Gott an sich ist daher nicht unberechtigt, sondern unabweisbar.¹ Gegenstand des Glaubens ist, genau genommen, nicht die erfahrene Wirkung, sondern die zur Sicherung der Wahrheit der letzteren vorauszusetzende Ursache in dem an sich seienden Wesen Gottes, ist das über der Erfahrung hinaus Liegende. Daß die religiöse Erkenntnis den Anspruch erhebt, ein Wissen von objektiven Thatbeständen, von dem Transscendenten zu geben, erklärt sich auch völlig aus dem Wesen der Religion. Indem diese in Abhängigkeit von Gott und Gemeinschaft mit ihm besteht, so ist es eine selbstverständliche Voraussetzung, daß Gott wirklich existiert, denn Abhängigkeit von einer bloßen Vorstellung, von einem Gebilde der Phantasie, oder Gemeinschaft mit einem solchen ist ein Ungedanke; und wenn der religiöse Mensch von seinem Gotte Hilfe und Erlösung sucht, so kann er das nur und wird er es nur thun, wenn er die Gottheit als wirkend denkt; denn nur so kann sie das Ersehnte leisten; und wenn die Macht oder die Liebe Gottes

1) Vergl. Lipsius, 'Philos. u. Rel.' 195. Holsten in Protest. Kirchen-Zeitung, Jahrgang 1886, S. 684.

als die Ursache solcher Hilfe angesehen wird, so müssen diese Eigenschaften notwendig als real, als unabhängig von unserem Vorstellen oder Fühlen gedacht werden. Nur diejenigen Vorstellungen und Urteile enthalten religiös wertvolle Erkenntnisse und bringen den religiösen Normen entsprechendes zum Ausdruck, bei denen die Voraussetzung ihrer Realität und objektiven Wahrheit eingeschlossen ist.¹ Während etwas sittlich Wertvolles seinen sittlichen Wert nicht verliert, wenn es nicht verwirklicht ist, wofern es nur als realisierungsmöglich gedacht wird, würde etwas religiös Wertvolles sofort seinen religiösen Wert einbüßen, wenn es als noch nicht wirklich seiend angenommen würde. Während die ethische Erkenntnis (die aus den ethischen Gefühlen der ethischen Beurteilung fließt) auf sein Sollendes gerichtet ist, bezieht sich die religiöse Erkenntnis auf etwas Seiendes. Daß sich das religiöse Erkennen auf die objektive Wirklichkeit richtet, dafür seien noch als Beleg die Ausführungen zweier Ritschl nahestehenden Theologen beigegeben. „Sage ich als religiöser Mensch: ‘Es ist ein Gott, der helfen kann,’ so mag ich dabei immerhin an das denken, was Gott mir bedeutet, ich will doch zugleich einen objektiven Thatbestand aussprechen, und ich lege Gewicht darauf, daß dieses Urteil nicht bloß für mich wahr ist, sondern objektiv wahr, sodaß meiner Überzeugung nach alle daran glauben, wenn ich auch niemanden dazu zwingen kann.“² „Der theoretische Charakter der Glaubenssätze liegt klar vor Augen. Gottes Wesen und Wille ist ihr Hauptinhalt. Daran knüpfen die Urteile über die Welt und den Menschen an. Voraussetzung aber aller bestimmteren Urteile über Gott ist das andere, daß Gott oder allgemeiner die Gottheit ist. Und damit ist denn entschieden, daß sie sämtlich als theoretische

1) Auch das, was wir als religiöse Sagen oder Mythen erkannt haben, hat nur so lange religiösen Wert, als wir in ihnen die Einkleidung objektiv gültiger Gedanken finden.

2) F. Nitzsch, ‘Lehrb. d. evang. Dogmatik.’ 115.

Urteile gemeint sind, d. h. daß sie einen wirklichen, einen objektiv gegebenen Thatbestand aussprechen wollen. Sie handeln ja von dem Gott, von welchem geglaubt wird, daß er sei. Also besagen sie auch, daß es in objektiver Wirklichkeit mit seinem Wesen und Willen eine solche Bewandtnis habe, daß er sich wirklich so und nicht anders zur Welt verhalte. Hört dieser Glaube auf, dann hat die innere Beteiligung an der Religion selbst ein Ende. Oder wer wird in der Not des Lebens Hilfe von der Gottheit erwarten und erbitten, von der er nicht glaubt, daß sie sei und Macht habe? u. s. w.“¹ Wenn nun die religiöse Erkenntnis Aufschlüsse über objektive Thatbestände zu geben beansprucht, so trifft sie damit mit der Absicht des sonstigen theoretischen, speziell des wissenschaftlichen Erkennens zusammen. Der Unterschied beider Erkenntnisarten kann also nicht in dem Gegenstande des Erkennens liegen, sofern beidemal die außer uns seiende Wirklichkeit erkannt werden soll. Worin der Unterschied liege, wird sich ergeben, wenn wir nun die Art des Zustandekommens, des Ursprungs beider betrachten.

2. Wie kommt die wissenschaftliche Erkenntnis zustande? Welches sind die Forderungen, die zur Erreichung derselben gestellt werden? Sie kommt zustande durch Auffassen des durch die Sinnes- und Selbstwahrnehmung Gegebenen vermittelt unseres Denkens; sie wird gewonnen durch Beobachtung und durch Schlüsse aus den beobachteten Thatsachen. Auf Grund der Wahrnehmungen soll die Beschaffenheit der Objekte, ihr Verhältnis zu anderen Objekten u. s. w. erkannt werden. Als Hauptforderung für das erfolgreiche Zustandekommen dieser Erkenntnis gilt, daß der erkennen Wollende bei seiner Thätigkeit seinen Gegenstand bestimme lediglich nach dem, was er auf Grund der Wahrnehmung vermittelt seines Denkens findet, daß

1) Kaftan, 'Wesen d. chr. Rel.' 2. Aufl. 130.

er dagegen absehe von seinem eigenen Zustande, besonders von dem gefühlsmässigen Interesse, das er an dem Gegenstande nimmt, von den Gefühlszuständen, die der Gegenstand ihm erregt. Denn würde durch dieselben ein Einfluß auf die Bestimmung des Gegenstands geübt, so würde die Erkenntnis desselben einseitig, sie würde individuell, subjektiv gefärbt und getrübt werden, es würde keine sachliche Erkenntnis des Gegenstands, keine Erkenntnis des Gegenstands, wie er abgesehen von seiner Beziehung auf unser Gefühl ist, gewonnen werden. Da das theoretische Erkennen diese Forderung verwirklichen soll und muß, nennt man es auch „interesseloses“, „uninteressiertes“ Erkennen. Daß ein solches gänzliches Ausscheiden aller subjektiven, nicht gefühlsmässigen Faktoren sehr schwer ist, besonders bei großen Problemen, und daß dasselbe schon in den Naturwissenschaften kaum gelingt und noch viel weniger bei der Erforschung des menschlichen, speziell geschichtlichen Lebens, hebt die Thatsache nicht auf, daß es als Hauptcharakteristikum des wissenschaftlichen Erkennens und als Hauptforderung für dasselbe, der soweit als möglich Genüge zu leisten ist, angesehen wird, den Gegenstand in völliger Loslösung von seiner Stellung zu unserem Gefühle und unserer persönlichen Stellung zu ihm zu betrachten. Wenn daher Ritschl¹ sagt, daß beim theoretischen Erkennen „begleitende Werturteile mitwirken, daß jedes stetige Erkennen der Dinge, welche unsere Empfindung erregen, durch Gefühl nicht bloß begleitet, sondern auch geleitet sei“, da zu jeder Erkenntnis Aufmerksamkeit nötig sei, diese aber vom Willen ausgehe, der Wille aber wiederum bestimmt werde durch das Gefühl für den Wert der Erkenntnis, so ist es völlig richtig, daß uns das Gefühl für den Wert der Erkenntnis zur Thätigkeit des Erkennens antreibt; aber auf die Art und Weise des Erkennens und auf das Resultat

1) R. u. V. III, 3. Aufl. 194.

darf dasselbe keinen Einfluß üben, da sonst gerade der Zweck des Erkennens verfehlt würde. Bei der erkennenden Thätigkeit ist also gerade abzusehen von allen Werturteilen über das zu Erkennende.¹ Wissenschaftliche Erkenntnis kommt also zustande durch Bestimmen der Erkenntnisgegenstände auf Grund der Wahrnehmungen mittels unseres Denkens ohne Rücksicht auf unsere persönliche Stellung zu den Erkenntnisobjekten, vielmehr unter Absehung von dieser.

Bei der Entstehung der religiösen Erkenntnis liegt nun die Sache wesentlich anders. Wie kommt der Mensch zunächst zur Annahme, daß es eine Gottheit giebt, zur Erkenntnis des Daseins einer solchen? Diese Frage fällt zusammen mit der Frage, wie der Mensch überhaupt zur Religion kommt. Denn Religion, d. h. Abhängigkeit von Gott und Gemeinschaft mit Gott giebt es nur für den, der weiß, daß es ein solches göttliches Wesen giebt; ohne den Denkakt des Glaubens an das Dasein Gottes kommt überhaupt keine Religion zustande. Wir hatten nun gesehen, daß es das Gefühl der Unbefriedigung, das sich für den Menschen an die Erfahrung des Widerspruchs zwischen dem Verlangen, seine Lebensbestimmung, sei dieselbe sinnlich, sei sie geistig, speziell sittlich aufgefaßt, zu erreichen, und zwischen seinem Vermögen dazu knüpft, und die Sehnsucht von diesem Widerspruche erlöst zu werden, daß es dies, also ein praktisches Bedürfnis ist, das den Menschen zur Religion treibt. Daher wird der Mensch zur Anerkennung der Existenz einer Gottheit, zur Erkenntnis des Daseins einer solchen geführt durch ein praktisches Bedürfnis, durch das Interesse für seine eigene Persönlichkeit, für die Behauptung seines Lebens, seiner Persönlichkeit und der mit dieser verknüpften Ideale. Nicht durch ein interesseloses, wissenschaftliches Nachdenken, nicht durch Beobachten und Zergliedern unserer Vorstellungen und durch Schlüsse

1) Vgl. auch O. Pleiderer, Jahrb. f. prot. Theol. 1889. S. 175.

daraus gelangt der Mensch zur Annahme einer Gottheit, sondern Gefühle, die sich an die Vorstellung des Verhältnisses der Welt und unseres Ich anschließen, das Verlangen seines Herzens, das sich sehnt nach einem vollkommenen seligen Dasein, treiben unser Vorstellen zur Bildung der Vorstellung einer Gottheit und fordern die Anerkennung der Wirklichkeit dieser letzteren. Das Urteil: „Gott existiert“ ist „ein theoretisches Urteil, das nicht auf der wissenschaftlichen Beobachtung und Erkenntnis eines Thatbestands beruht, sondern das auf praktische Nötigungen hin das Vorhandensein eines Thatbestands behauptet.“¹ Die Erkenntnis des Daseins Gottes wird nicht gewonnen auf Grund von Schlüssen, die das Denken vom Gegebenen zu den Gründen desselben fortschreitend vollzieht, nur geleitet durch das Bewußtsein der logischen Notwendigkeit, sondern auf Grund eines Postulats, das den Bedürfnissen des Gefühls entstammt. „Die Religion nähert sich ihrem Gegenstande nicht auf dem mühsamen Weg der vorsichtig tastenden Reflexion und problematischen Hypothese, sondern mit der kühnen Zuversicht des verlangenden Herzens fordert sie ihn, weil sie ihn bedarf und wie sie ihn bedarf.“² „Wie sie ihn bedarf“: dies führt auf ein zweites. Wie die Annahme des Daseins einer Gottheit auf einem Antriebe des Gefühls beruht, so haben auch alle Vorstellungen über das Wesen und die Eigenschaften der Gottheit einen solchen Ursprung und Grund. Die Gottheit wird als Persönlichkeit, als geistig wie der Mensch, gedacht, denn nur mit persönlichen, geistigen Wesen kann der Mensch in Verkehr und Gemeinschaft treten, nur ein persönliches, geistiges Wesen kann Bitten erhören. Die Gottheit gilt als mächtiger als alles sonst in der Welt, als allmächtig, denn der Mensch sucht ja in der Religion Aufhebung der Schranken, die ihm die Sprödigkeit

1) Lipsius, 'Philos. u. Relig.' 168. Anm. 2.

2) O. Pleiderer, 'Relig. philos.' 2. Aufl. II, 652.

seiner eigenen Natur wie der Widerstand der ihn umgebenden Welt bei dem Streben, seine Lebensbestimmung durchzuführen, in den Weg legen; auch erkennt er ja gerade solche Naturerscheinungen und Wesen als Götter an, von denen er praktisch erkannt hat, daß sie einen unentrinnbaren Einfluß auf sein Dasein ausüben. Bei den ethischen Eigenschaften der Gottheit ergibt sich die praktische, gefühlsmäßige Bedingtheit dieser Erkenntnis von selbst; die Gottheit muß barmherzige Liebe sein, wenn der Mensch, der von seiner Sünden Schuld Befreiung verlangt, diese bei der Gottheit finden soll. Alle Vorstellungen über Gottes Wesen also erwachsen nicht aus einer denkenden Bearbeitung der durch die Wahrnehmung gegebenen Thatsachen, aus Rückschlüssen von deren Beschaffenheit aus, um letztere zu erklären, sie ergeben sich nicht als die denknotwendige Folge gegebener Weltthatsachen, sondern das persönliche Interesse des Menschen, seine Bedürfnisse, die er in der Religion stillen will, die praktischen Erfahrungen, die ihn zur Religion treiben, wie diejenigen, die er, im religiösen Verhältnisse stehend, macht, führen ihn zur Bildung dieser Vorstellungen und zur Anerkennung ihrer Wirklichkeit. Ebenso steht es bei der religiösen Erkenntnis der Welt. Die Welt wird als von Gott geleitet, gelenkt und regiert vorgestellt. Das ist nicht das Ergebnis der wissenschaftlichen Welterklärung, sondern steht im Zusammenhange mit den praktischen Bedürfnissen, deren Befriedigung der Mensch in der Religion sucht; nur unter dieser Voraussetzung kann der Mensch vertrauen, daß die ihn umgebende Welt mit all ihren Übeln ihn doch nichts schaden kann, daß die Hindernisse, die sie ihm entgegenstellt, nicht unüberwindlich sind, um die sittlichen Forderungen, die er sich gestellt weiß, durchführen zu können. Die Erkenntnis ferner, daß Gott die Welt geschaffen hat, daß er der Grund ihres Daseins ist, spricht die Voraussetzung aus, durch die der Glaube an die Abhängigkeit der Welt von Gott, die Leitung der

Welt durch Gott allein ausreichend gesichert werden kann, entspringt also auch im letzten Grunde aus der praktischen Gemütsforderung und nicht aus der wissenschaftlichen Analyse der gegebenen Erscheinungen. Was schliesslich die religiöse Erkenntnis des Menschen betrifft, so ist z. B. die Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele, die der religiöse Mensch zu besitzen behauptet, nicht das Resultat psychologischer Untersuchung über das Wesen der Seele, sondern dasselbe Verlangen des lebendigen von Idealen erfüllten Menschen nach Befreiung von den Schranken der Endlichkeit, das zum Glauben an die Gottheit führt, bringt auch die Hoffnung auf Fortdauer nach dem Tode hervor. Die religiöse Erkenntnis ist daher durchaus praktisch bedingt. „Alle Glaubenssätze ergeben sich ursprünglich aus Gefühls- und Willensregungen, aus Beziehungen zur eigenen Person und ihrem Leben, ihrer Sehnsucht, ihrem Heilsbedürfnisse. Das Theoretische darin tritt niemals rein für sich auf und ist niemals aus reinen Theorieen entsprungen. Während sonst das persönliche Interessiertsein die Erkenntnis oft stört, ist für die theoretischen Glaubenssätze jenes persönlich gefühlsmässige Beteiligtsein die wesentliche Basis.“¹ Gleichwie also die Religion nicht aus dem Triebe nach Wissen, aus einem theoretischen Triebe stammt, so ist auch das Interesse des religiösen Erkennens nicht dar aufgerichtet, und der Zweck desselben nicht dahin bestimmt, die gegebene Welt mit der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen auf ihre Gründe zurückzuführen und dadurch zu erklären, sondern das religiöse Wissen will diejenigen objektiven Thatbestände und Verhältnisse erkennen und sich derselben vergewissern, welche die notwendigen Bedingungen und Voraussetzungen für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse und für die Möglichkeit religiöser Erfahrung bilden.² Demzufolge kommt

1) F. Nietzsche, 'Ev. Dogm.' 115.

2) Dafs in der geschichtlichen Entwicklung der Religionen bei der Bildung und Entstehung der Mythen und Dogmen thatsächlich oft das

auch das religiöse Erkennen nicht zustande durch eine interesselose denkende Bearbeitung des uns vermittels der Wahrnehmung gegeben Wirklichen, indem wir lediglich die in der Sache selbst liegenden Beziehungen aufzufinden uns bestreben, sondern dadurch, daß wir die Wirklichkeit zu bestimmen suchen auf Grund ihres Verhältnisses zu unseren religiösen Bedürfnissen, also auf Grund von Gefühlen, die die Wirklichkeit in uns erregt, und mit denen wir an sie herantreten. Auf Grund dieser Gefühlserlebnisse bildet das Vorstellungs- und Denkvermögen, das hier mehr in der Form der freiwaltenden Phantasie, als der streng logischen Reflexion thätig ist, die Vorstellungen und Urteile über Gott, sein Wesen und seinen Willen, die Einrichtung der Welt und die Beschaffenheit des Menschen; und weil diese Vorstellungen und Urteile den religiösen Bedürfnissen entsprechen, sind wir von ihrer Wirklichkeit und Wahrheit überzeugt; dieselbe wird von dem religiösen Menschen gefordert, postuliert. „Der Glaube ist eine nicht auf theoretischen Erwägungen ruhende Zuversicht, daß ist, was sein soll,“¹ nämlich zur Stillung der religiösen Bedürfnisse und zur Sicherung der religiösen Erfahrungen. Wodurch des Menschen Bedürfnisse befriedigt werden, das ist ihm wertvoll; wodurch des Menschen religiöse Bedürfnisse befriedigt werden, das ist für ihn von religiösem Werte, dies entspricht der religiösen Norm. Wenn nun durch die religiöse Erkenntnis diejenigen objektiven Thatbestände erkannt werden, durch welche die Erfüllung der religiösen Bedürfnisse gesichert werden, so kann man auch sagen, daß der Mensch in der religiösen Erkenntnis dessen als wahr und wirklich

Verstandesinteresse, das Interesse an der Welterklärung mitgewirkt hat, ist unleugbar. Dann haben wir es aber eben nicht mit rein religiösen Erkenntnissen zu thun, sondern mit einer Vermischung von Religion und Wissenschaft, in welcher Form übrigens auch die Wissenschaft begonnen hat und noch heute im Volke lebt.

1) Paulsen, Vierteljahrschr., f. wisschftl. Philos. V, 23.

gewiß wird, was religiös wertvoll ist. In diesem Sinne trifft also die Behauptung zu, daß das religiöse Erkennen auf Werturteilen beruhe. Das Urteil „Gott ist die Liebe“ ist zwar kein Werturteil, aber es liegt dieser Erkenntnis das Werturteil und zwar das religiöse Werturteil zugrunde: „Die Liebe Gottes ist religiös wertvoll.“ Auf Grund dieses Werturteils wird postuliert, daß Gott die Liebe sei. Ebenso das Urteil des religiösen Menschen über die Welt, daß sie nämlich zur Erreichung des göttlichen Heilsrates zweckmäßig eingerichtet sei, ist zwar kein Werturteil, aber es kommt durch ein religiöses Werturteil über die Welt zustande, welches lauten müßte, daß die jenem Zwecke gemäße Einrichtung der Welt religiös wertvoll sei; die religiöse Erkenntnis, daß die Welt in dieser Weise eingerichtet ist, würde hinwiederum als Postulat auf Grund jenes Werturteils zu betrachten sein. Die Urteile des religiösen Erkennens sind also nicht Werturteile, aber sie sind Postulate auf Grund von Werturteilen, Postulate, die auf Werturteilen beruhen. Die religiösen Wertgefühle nun oder die religiösen Bedürfnisse sind aber nicht lediglich als subjektiv individuelle Wünsche, als Zweckmäßigkeitserwägungen oder niedere eudämonistische und utilitaristische Triebfedern und Interessen zu betrachten, sondern, wenn dies auch für die Religionen, in denen lediglich sinnliche Güter erstrebt werden, gelten mag, so schafft sich doch, vor allem in den sittlichen Religionen, der Mensch nicht willkürlich jene Bedürfnisse und Wertgefühle, sondern dieselben stellen sich von selbst ein, sie treten als Forderungen an den Menschen heran, dieser kann sich ihnen nicht entziehen, ohne nicht eines Widerspruchs mit seinem eigensten Wesen inne zu werden, sie hängen mit der Würde der Persönlichkeit aufs engste zusammen. „Der Mensch glaubt, was er wünscht:“ dieser Satz ist daher nur dann richtig, wenn man unter diesen Wünschen auch und vor allem Motive, die von jeglichen subjektiv-individuellen und sinnlichen Begehrungen

und Neigungen frei sind, Beweggründe, die aus dem über allem Naturdasein erhabenen Wesen des Menschen stammen, versteht. Um dieser Thatsache gerecht zu werden und den Schein der subjektiven Willkür, der dem Begriffe des Werts und des Werturteils anhaftet, zu entgehen, bedient sich Lipsius anstatt des Ausdrucks „Werturteils“ des Ausdrucks „Nötigungen“ zur Bezeichnung der Grundlage der Religion und damit auch der religiösen Erkenntnis.¹ Allerdings — und dies ist gerade für unseren Zweck das wichtige — diese Nötigungen sind wie die sittlichen charakteristisch unterschieden von dem Zwange der Wahrnehmung und des logischen Schliessens, sie sind gefühlsmässiger Natur, wir werden derselben nur inne in Gefühlserlebnissen, in Zuständen, die unser persönliches Lebensgefühl betreffen, die sich in Form von Wohl- und Wehegefühlen äussern. Wenn nun der Mensch im lebendigen religiösen Verhältnisse steht und in demselben religiöse „Erfahrungen“ macht, so stellt sich dann die religiöse Erkenntnis dar als ein Rückschluss aus solchen Erfahrungen, als ein Zurückgehen auf die objektiven Voraussetzungen, auf die Gründe derselben. Der Mensch macht die Erfahrung der beseligenden Stillung seiner religiösen Bedürfnisse und gewinnt daraus durch den Schluss auf den verursachenden Grund die Erkenntnis, dass Gott die Liebe sei. Ebenso: der Mensch macht die Erfahrung, dass eine Zeitlang sein religiöses Verlangen nicht befriedigt wird; er schliesst daraus, dass die Gottheit ihm zürne. Da man nun auch jene religiösen Bedürfnisse und Wünsche, aus denen sich die religiösen Erkenntnisse als Postulate ergeben, „Erfahrungen“ nennen kann, insofern sie ja auch innere Erlebnisse des Menschen sind, so kann man sagen,

1) Die rein wissenschaftliche Betrachtung kann nicht weiter kommen als zur Konstatierung des Vorhandenseins solcher Nötigungen, die auf etwas Überindividuelles, das dabei wirkt, schliessen lassen. Die voll befriedigende Erklärung giebt erst die Religion, indem sie diese Nötigungen auf Gott zurückführt.

daß die Grundlage aller religiösen Überzeugungen die Erfahrung ist, und daß daher in dieser Beziehung das religiöse Erkennen allem sonstigen Erkennen gleichsteht, als auch dieses auf Erfahrung ruht.¹ Aber auch hier wiederum gilt es, daß die religiösen Erfahrungen der Art nach verschieden sind von den Erfahrungen, die uns in den in der Wahrnehmung gegebenen und aus dieser abgeleiteten Vorstellungen vorliegen; beiderlei Erfahrungen sind allerdings Zustände in uns, subjektive Zustände; aber die religiösen Erfahrungen sind Zustände, die mit unserem Wohl und Wehe in unabtrennbarem Zusammenhange stehen oder richtiger, die überhaupt nur als Förderung oder Hemmung unseres persönlichen Ich zur Erscheinung kommen, es sind Gefühls-erlebnisse und darum subjektiv in einem engeren Sinne. Bei der Wahrnehmung hingegen bleibt unser persönliches Interesse aus dem Spiele, und wir werden der auf der Grundlage der Wahrnehmung gebildeten Vorstellungen ohne Beziehung zu unserem Wohl und Wehe bewußt, daher diesen Vorstellungen ein objektiver, sachlicher Charakter anhaftet.

3. Aus der Verschiedenartigkeit der Grundlage und des Zustandekommens des wissenschaftlichen Erkennens einerseits, des religiösen Erkennens andererseits ergibt sich auch eine Verschiedenartigkeit der Gewissheit, mit der die beiderseitigen Erkenntnisse begleitet sind. Je nach der Art, wie der Gegenstand der Erkenntnis gegeben ist, und wie wir zur Erkenntnis desselben gelangen, richtet sich auch die Art der Gewissheit. Dort, beim wissenschaftlichen Erkennen, wird der Gegenstand gegeben in den Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen, die teils unmittelbar, teils mittelbar, durch Schlüsse, aus der Wahrnehmung geschöpft sind. Hier, beim religiösen Erkennen, werden wir des Gegenstands inne durch die Gefühlszustände, durch die mit unserem persön-

1) Vgl. Zeller, 'Vorträge und Abhandlungen' Bd. II, S. 9 f.

lichen Leben zusammenhängenden Gemütsbefahrungen. Daher ruht dort die Gewissheit auf der Sicherheit der Wahrnehmung und dem Zwange, mit dem unser Denken die Verknüpfung der Vorstellungen vornehmen muß; hier darauf, daß man solche Gefühlszustände, seien es nun religiöse Bedürfnisse und Nötigungen, seien es religiöse „Erfahrungen“ im engeren Sinne erlebt, daß man des religiösen Wertes, der religiösen Bedeutung der Erkenntnisgegenstände für uns inne wird. Allerdings ist in beiden Fällen die Gewissheit eine subjektive. Denn wollte man sich bei der Gewissheit des wissenschaftlichen Erkennens auf die Erkenntnis und Gewissheit anderer, auf die allgemeine Übereinstimmung berufen, so würde sich die Frage erheben, worauf die Gewissheit dieser anderen beruhe; und wenn man sich nicht in einem fortwährenden Kreise bewegen will, so muß man doch schließlich bei der subjektiven Überzeugung des einzelnen als der Grundlage der Allgemeingewissheit ankommen. Oder wenn man sich darauf berufen wollte, daß die Gewissheit durch ein Experiment erprobt werden könne und dadurch gesichert werde, so würde zu fragen sein, wodurch ich der Wirklichkeit und der Beschaffenheit des durch das Experiment hergestellten Gegenstands gewiß werde; dies kann aber nur geschehen durch mein Wahrnehmen und Denken und den Zwang, womit dieselben auftreten. Dieser Zwang, diese Evidenz ist aber ein inneres Erlebnis. Dieses innere Erlebnis der wissenschaftlichen Gewissheit unterscheidet sich, trotzdem es etwas Subjektives ist, dennoch von dem Erlebnis der religiösen Gewissheit. Es hat nichts zu thun mit Lebenszuständen des Ich, es kommt uns nicht zum Bewußtsein in Form von Lust- oder Unlustgefühlen, von persönlichen Wohl- oder Wehegefühlen, sondern es ist lediglich auf den Inhalt des Vorgestellten gerichtet und trägt einen gegenständlichen Charakter; es ist die Notwendigkeit der Sache, von der wir allein uns bestimmen lassen. Die religiöse Gewissheit dagegen ist eine praktisch motivierte Über-

zeugung, eine Überzeugung, die mit dem Lebensinteresse der Person zusammenhängt, und bei der dieses vor allem in Betracht kommt; es ist ein Gefühlserlebnis; bei aller Stärke, mit der jene Gewissheit auftritt, ist sie doch bedingt durch unsere persönliche Entscheidung und Herzenshingabe. Hieraus ergibt sich auch die Beantwortung der Frage, für wen allein die religiöse Erkenntnis möglich, verständlich und annehmbar ist, wem allein die Anerkennung der Wahrheit derselben zugemutet werden kann. Während das theoretische Erkennen für jeden möglich ist, und man die Anerkennung der Wahrheit einer theoretischen, speziell wissenschaftlichen Erkenntnis von jedem verlangen kann, der gesunde Sinne und ein gesundes Vorstellungs- und Denkvermögen hat, kann ein Verständnis, eine Annahme und eine Anerkennung der religiösen Erkenntnis nur bei demjenigen stattfinden und nur von demjenigen gefordert werden, der in seinem persönlichen Gefühlsleben entsprechende praktische Bedürfnisse, Nötigungen und Erfahrungen erlebt; derartige Erlebnisse hängen aber aufs engste zusammen mit der Individualität und sind von dem Lebensgeföhle des Ich unabtrennbar, während dies bei den Vorstellungen nicht der Fall ist. Daß Gott die Sünden vergiebt, daß Christus Gottes Willen verkündet und offenbart, sind nicht Wahrheiten, die jedem Denkenden als solchem zugänglich sind, sondern sie können nur von denen erfaßt werden, die die Bedeutung jener Wahrheiten für ihr persönliches Leben, für ihr Heil erfahren.

Aus der eigentümlichen Art des Zustandekommens und der Gewissheit der religiösen Erkenntnis ergibt sich auch die Abgrenzung dessen, was in der Religion erkannt werden kann. Die religiöse Erkenntnis kann nur Bestimmungen über dasjenige geben, was im Zusammenhange mit unseren religiösen Bedürfnissen steht, was religiös wertvoll ist, was ein notwendiges Postulat dafür ist, um unsere religiösen Bedürfnisse zu befriedigen oder die Echtheit der religiösen Erfahrungen zu gewährleisten, und nur über dasjenige, dessen

wir in einem Erlebnisse der Lebensförderung oder -hemmung gewiß werden können. Über wissenschaftliche Fragen, über Fragen, die für unser religiöses Verhältnis gleichgiltig sind, die zu unserem persönlichen Wohle oder Wehe in keiner Beziehung stehen, und die lediglich im Verstandesinteresse aufgeworfen werden, kann sie keine Aufschlüsse geben, sondern nur über dasjenige, was für uns, für unser Leben von Bedeutung ist. Wir erkennen von Gottes Wesen nur dasjenige, was sich als Forderung aus unseren religiösen Bedürfnissen, also aus praktischen Bedürfnissen unseres Ich ergibt, oder was wir als notwendige Voraussetzung unserer religiösen Erfahrungen, also praktischer, das Heil oder Unheil der Person angehender Erfahrungen erschließen; wir erkennen Gott nur nach dem, was er für uns, was er in seinem Verhältnisse zu uns ist, wir erkennen ihn nur nach seinen Wirkungen auf unser persönliches Leben. Dagegen sein metaphysisches Wesen, etwaige innergöttliche Verhältnisse — ich denke hier besonders an Spekulationen über die sogen. ontologische Trinität (gegenüber der ökonomischen oder Offenbarungs-Trinität) innerhalb der christlichen Theologie —, ferner wie Gott allgegenwärtig sei, wie seine Allwissenheit, wie überhaupt sein Wirken vorzustellen sei, all dies ist nicht Gegenstand der religiösen Erkenntnis und kann nicht durch sie erkannt werden. Ebenso erkennen wir von der Welt und dem Verhältnisse Gottes zu ihr nur dasjenige, was für unser persönliches Leben von Bedeutung ist. Dagegen sind die Fragen des Wissens, wie z. B. des näheren die Welt entstanden ist, wie das Verhältnis der göttlichen Ursache und der endlichen Ursachen im einzelnen vorzustellen ist, ohne Wichtigkeit für das religiöse Verhältnis und werden daher durch die religiöse Erkenntnis nicht gelöst und können durch sie nicht gelöst werden. Endlich bewegt sich auch die religiöse Erkenntnis vom Menschen innerhalb dessen, was für unser persönliches Verhältnis zu Gott von Bedeutung ist, was für uns von religiösem Werte ist, und

giebt daher z. B. keine Auskunft über die psychologische, richtiger metaphysische Frage über das Wesen der „Seele“.

4. a. So richtig und folgenreich dies aber auch ist, daß Objekt des religiösen Erkennens nur dasjenige ist, was im Zusammenhange steht mit unseren religiösen Bedürfnissen, also mit unserem persönlichen Wohle und Wehe, was daher für uns wertvoll ist, und so sehr deshalb die starke Betonung dieser Thatsache durch Ritschl und seine Schule anerkannt werden muß, so ist doch auch dies unbedingt festzuhalten und nicht minder folgenreich, daß die Thatbestände, die das religiöse Erkennen zu treffen und wiederzugeben meint, nicht bloße Gedanken, Anschauungen, Ideen sind, denen keine Wirklichkeit entspräche, und die auf Realität, auf ein Sein keinen Anspruch erheben, sondern Realitäten, Wirklichkeiten, die unabhängig sind von den vorstellenden, von den erkennenden Subjekten. Damit trifft aber das religiöse Erkennen mit dem theoretischen Erkennen, so verschieden es von demselben auch ist nach der Art des Zustandekommens und der Gewißheit, in demselben Gebiete zusammen. Denn auch das theoretische, das wissenschaftliche Erkennen richtet sich, wie wir oben gesehen haben, auf das von unserem Bewußtsein verschiedene und unabhängige Wirkliche, auf das Transscendente. Dasselbe Gebiet, derselbe Gegenstand, nämlich das Transscendente der Sinneswahrnehmung und des Selbstbewußtseins, oder das der durch die Sinneswahrnehmung uns gegebene Welt und dem Selbstbewußtsein zu Grunde liegende Seiende ist einerseits Objekt der wissenschaftlichen, andererseits Objekt der religiösen Erkenntnis. Das menschliche Wesen, welches das wissenschaftliche Erkennen erforscht, ist dasselbe, über das auch das religiöse Erkennen Bestimmungen giebt. Die Welt, von der die Wissenschaft spricht, ist dieselbe, über die auch das religiöse Erkennen Aussagen macht. Der Grund der Welt, von dem die Wissenschaft, speziell die Metaphysik redet, ist derselbe, den die Religion

meint, wenn sie ihren Gott als Weltschöpfer, als die Weltursache bezeichnet. In dieser Identität des Gegenstands beider Erkenntnisarten liegt aber auch die Möglichkeit, daß beide zu verschiedenen Aussagen über ein und dasselbe kommen, und damit die Möglichkeit eines Konflikts beider. Die Geschichte zeigt uns, wie diese in der Sache liegende Möglichkeit zur Thatsache geworden ist. Wir meinen den durch die Geschichte der Kultur, speziell der Wissenschaft sich hindurchziehenden Kampf zwischen wissenschaftlicher (enger: naturwissenschaftlicher) und religiöser, zwischen ätiologischer (kausaler) und teleologischer Weltanschauung. Beide Weltanschauungen erheben den Anspruch auf Wahrheit; zweierlei Weltanschauungen gleichzeitig zu haben, sich Widersprechendes gleichzeitig für wahr anzunehmen, ist für den einheitlichen Menschegeist nicht möglich. Wenn in Wissenschaft und Religion die Objekte dieselben sind, so würde es den Gesetzen der Logik zuwider sein, wenn sich Widersprechendes von ihnen ausgesagt würde. Es muß daher das Verhältnis beider Erkenntnisarten näher bestimmt und versucht werden, ob und in welcher Weise sich beide neben- und miteinander vertragen können, ob ein Ausgleich, eine Versöhnung, ja eine Zusammenfassung beider möglich ist. Wir haben hierbei zunächst diejenige Lösung der Frage zu betrachten, die von W. Herrmann vorgetragen wird. Danach können beide Weltbetrachtungen bei richtigem Betriebe, wenn nämlich die Religion nicht Fragen der Wissenschaft und die Wissenschaft nicht Fragen der Religion beantworten will, deshalb ruhig nebeneinander bestehen, weil jener auch von uns oben vorausgesetzte Grund eines etwaigen Konflikts zwischen beiden gar nicht vorhanden ist, daß sie sich nämlich auf ein und dasselbe Gebiet beziehen, daß sie Wirklichkeit und Wahrheit, beides in dem gleichen Sinne genommen, erreichen wollen. Ausdrücklich wird von Herrmann abgelehnt, daß nur die Wege der beiden Erkenntnisarten verschieden seien, nicht aber das Gebiet; er behauptet,

daß Wirklichkeit und Wahrheit in beiden Fällen einen verschiedenen Sinn hätten. „Es liegt auf der Hand, daß, wenn hier (d. h. in der religiösen Weltanschauung) von einem Wirklichen geredet wird, dieses Wort einen ganz anderen Sinn hat, als wenn es auf Gegenstände des bloßen theoretischen Erkennens angewandt wird. Man könnte vielleicht erwidern, daß sich nur zwei verschiedene Wege herausgestellt, auf welchen wir zur Gewissheit eines Wirklichen gelangen Indessen findet nicht nur dies statt, sondern auch der Sinn des Wortes „Wirklichkeit“ ist in beiden Fällen verschieden.“¹ Herrmann lehrt also nicht nur, daß die Inhaltsbestimmungen über das Wirkliche, die wir im wissenschaftlichen und im religiösen Erkennen gewinnen, verschiedene und andersartige seien — was z. B. ohne Frage der Sinn von Kaftans Worten ist: „Wie die Wege verschieden sind, so ist auch die Wahrheit, zu der sie führen, je eine andere“,² denn S. 213 heißt es: „Wahrheit ist Wahrheit. Sie bedeutet nie etwas anderes, als daß unsere Urteile dem objektiven, dem abgesehen von uns und unserer Meinung gegebenen Sachverhalte entsprechen. Von einer doppelten Wahrheit kann keine Rede sein“, — sondern der formale Sinn von Wirklichkeit und Wahrheit ist in beiden Fällen verschieden. Daher denn auch Herrmann behauptet, daß es „für die Erleichterung oder Erschwerung der religiösen Aufgabe gar nichts ausmache, ob die dogmatische Metaphysik, welcher der Christ folgt, materialistisch oder idealistisch gerichtet sei“,³ ferner daß der einheitliche Weltgrund, den die Metaphysik erreicht, das Wahrhaftwirkliche der Metaphysik, mit dem Wahrhaftwirklichen, das das Christentum mit seinem geglaubten Welt schöpfer meine, nichts zu thun habe, da es für das Christentum keinen identischen

1) 'Die Relig. im Verh. zum Welterk.' u. s. w. 111.

2) 'Das Wesen d. chr. Rel.' 215.

3) 'Die Metaphysik in d. Theol.' 17.

Grund der sittlichen Welt und der Natur gebe.¹ In gleichem Sinne erklärt Herrmann weiter, daß die persönliche Selbstgewißheit des menschlichen Lebens, auf der der religiöse Glaube ruht, damit also auch die religiöse Gewißheit und die religiöse Wahrheit den Gesetzen der objektiven Wahrheit widersprächen, daß daher das um seines Wertes willen als wirklich Gesetzte für das objektive Erkennen als Einbildung zu betrachten sei.² Unter Wirklichkeit sei das eine Mal, beim theoretischen Erkennen, zu verstehen „das Stehen in Beziehungen“, „das von selbst sich verstehende Resultat aus dem thatsächlich gegebenen Zusammenhange der Dinge“, „das Erklärbare“, das andere Mal, beim religiösen Erkennen, „das, was von dem Selbstgeföhle genossen werden kann“, „das Erlebbare“, also das Wertvolle, der Wert eines Objekts für das fühlende Ich.³ M. E. sind hier eigentlich nur zwei verschiedene Wege, zur Erkenntnis und Gewißheit eines Wirklichen zu gelangen, bezeichnet. Denn in der Erklärbarkeit besteht doch nicht die Wirklichkeit, in den Beziehungen, die wir durch unser Vorstellen und Denken bei unserer Thätigkeit des Erklärens herstellen, geht doch nicht die Wirklichkeit der Gegenstände des Erkennens selbst auf, sondern diese sind nur ein Mittel, um die Wirklichkeit eines Objekts aufzufinden und zu konstatieren. Unter Wirklichkeit selbst aber verstehen wir ein Vorhandensein auch abgesehen und unabhängig von unserem Vorstellen und Denken; eines solchen Vorhandenseins unabhängig von uns können wir zunächst nur dadurch gewiß werden, daß wir in dem Zwange der Wahrnehmungen, dem sich unser Wille nicht widersetzen kann, die Erfahrung von Wirkungen

1) Vergl. 'Die Relig. im Verh. u. s. w.' 440.

2) A. a. O. 108. Vergl. auch das Referat von Lipsius über Herrmanns 'Vorlesungen über die Wahrheit der christl. Relig.' [Übers. v. Rivier, in der 'Revue de Théol. et de Philosoph.', Jahrg. 1888. S. 225—254. 390—419] im 'Theol. Jahresbericht' VIII, 346.

3) 'Die Relig. im Verh. etc.' 112—114. Vgl. schon oben S. 15.

machen, die wir erleiden, die also nicht in uns ihre Ursache haben können, sondern nur in etwas unabhängig von uns Bestehendem.¹ Von Objekten aus nun, deren Wirkungen wir erfahren und deren Wirklichkeit wir dadurch gewiß werden, können wir dann auch durch unsere Denkbeziehungen auf die Wirklichkeit solcher Objekte schließen, deren Wirkungen wir wegen der Zeit- oder Ortsferne, überhaupt wegen mangelnder Wahrnehmungsbedingungen (vgl. die Wirklichkeit einer Person oder eines Ereignisses der geschichtlichen Vergangenheit oder die Wirklichkeit der Atome) nicht erfahren können, indem wir sie in eine denknotwendige Beziehung zu den Objekten, deren Wirkungen wir erleiden, bringen. Und auf der anderen Seite kann man doch auch nicht sagen, daß die Wirklichkeit der Gegenstände des religiösen Erkennens in ihrem Werte bestünde, daß dieselbe in unserem Erleben oder richtiger darin, daß es von uns erlebt werden kann, aufginge; sondern man kann nur dies sagen, daß dasjenige, was der religiöse Mensch als wirklich annimmt, wertvoll sei, daß die Wirklichkeit eines Thatbestands von ihm um des Wertes desselben willen angenommen, postuliert sei. Der Sinn von Wirklichkeit ist aber auch hier das Vorhandensein unabhängig von uns, gerade im Gegensatze zu Einbildungen, die nur Produkte unserer Vorstellungsthätigkeit sind. Wie wir oben gesehen, würde gerade der religiöse Wert der Glaubensobjekte wegfallen, wenn ihnen nicht Wirklichkeit in diesem eben bezeichneten Sinne zukäme. Der Mensch erwartet eben in der Religion Wirkungen, die er sich nicht selbst verschaffen kann; er erwartet sie von der Gottheit, die er also notwendig als unabhängig von ihm und als auf ihn wirkend denken muß, d. h. als wirklich. Daß Gott die Liebe sei, kann ich nur erleben; aber in diesem meinen Erlebnisse geht das Liebesein Gottes nicht auf, vielmehr

1) Vgl. B. Erdmann, Logik I, S. 83 f.

würde ich es nicht erleben können, wenn ich nicht einen von mir und meinem Erlebnisse unabhängig vorhandenen, also wirklichen Grund voraussetzte. Es bleibt also dabei, daß der Sinn von Wirklichkeit in beiden Fällen derselbe ist; wenn wir von der Wirklichkeit Gottes reden, so meinen wir mit „Wirklichkeit“ nichts anderes, als wenn wir von der Wirklichkeit unserer selbst oder irgend eines andern Gegenstands sprechen, mag auch die Wirklichkeit Gottes wertvoller sein als von irgend etwas anderem. Wenn wir von dem Unterschiede zwischen materieller und geistiger, sinnlicher und unsinnlicher Wirklichkeit reden, so meinen wir damit auch nicht zweierlei Sinn von Wirklichkeit, sondern nur verschiedene Arten, verschiedene Beschaffenheiten, verschiedene Weisen, in denen uns das Wirkliche zum Bewußtsein kommt. Daher sind auch die kausal und die teleologisch betrachtete Welt nicht, wie Herrmann behauptet, zweierlei verschiedene Welten; sondern es ist dieselbe in uns als Bild lebende und uns als Schauplatz unseres Handelns dienende Welt, die wir einerseits nach ihrer Beschaffenheit, nach ihren kausalen Verhältnissen innerhalb ihrer selbst wie zu uns als ebenso gleichgiltigen Objekten der Beobachtung zu bestimmen suchen, und die wir andererseits nach ihrem Verhältnisse zu uns als über ihr erhabenen Wesen, nach ihrer fördernden oder schädigenden Bedeutung für uns, nach ihrer die Bedürfnisse unseres Gemüts befriedigenden oder ungestillt lassenden Beschaffenheit, d. h. also teleologisch bestimmen und deuten. Der Mensch will ja eben wissen, ob die Welt, die er als auf ihn wirkend erkennt, und in der er wirkt, auch geeignet ist für sein Wirken, ob sie seinen Zwecken gemäß, ob sie der Erfüllung seiner ihm vorgeschriebenen Bestimmung gemäß angelegt ist. Wie der Sinn des Begriffs „Wirklichkeit“ derselbe ist, so auch der des Begriffs „Wahrheit“. „Wahr“ in der Religion ist nicht gleichbedeutend mit wertvoll, sondern weil etwas wertvoll ist, postulieren wir es als wahr.

Wenn wir von der Wahrheit der teleologischen Weltbetrachtung reden, so meinen wir damit keinen anderen Begriff von Wahrheit, als wenn wir von der Wahrheit der kausalen Weltbetrachtung reden, nämlich dieses, daß jene beiden Betrachtungen nicht bloß unsere subjektiven Auffassungsweisen der Welt seien, sondern daß wir in diesen subjektiven Formen auch unabhängig von uns geltende Verhältnisse, etwas dem an sich bestehenden Sinne und Zusammenhange des Weltgeschehens Entsprechendes treffen. Daß die teleologische Betrachtung für unser persönliches Leben von weit größerer Bedeutung als die kausale ist, hat auf den Sinn des Begriffs „Wahrheit“ keinen Einfluß. Der einheitliche Weltgrund der Metaphysik und der Gott des christlichen Glaubens sind ebenso wie die das eine Mal kausal, das andere Mal teleologisch betrachtete Welt dieselben Wirklichkeiten, wenn auch „Gott und Welt als Objekte des Glaubens ganz andere Prädikate haben, als sofern sie Objekte des Wissens sind.“¹ Wenn auch die Wege zur Erkenntnis des Wirklichen und der Wahrheit zu gelangen nicht dieselben, sondern verschiedene sind, wenn es auch nicht einerlei Methode der Beweisführung für alle Arten von Realitäten giebt, so folgt doch daraus nicht eine „doppelte Wahrheit“, denn „doppelte Wahrheit“ ist keine Wahrheit.²

b. Wenn es nun nicht zweierlei Wirklichkeit und Wahrheit, sondern nur zweierlei Wege zur Erkenntnis der einen Wirklichkeit und zur Erkenntnis der Wahrheit giebt, so fragt es sich, ob die auf diesen beiden Wegen gewonnenen Resultate miteinander vereinbar sind. Dies wird nun von Ritschl verneint, der behauptet, daß die in der Metaphysik und die in der Religion, vor allem im Christentume er-

1) Gottschick, Theolog. Litteratur-Zeitung 1886 Sp. 226 ff.

2) Vgl. Häring, 'Die Theologie und der Vorwurf der doppelten Wahrheit' 1886, und dazu Kattenbusch, Theol. Litt.-Zeitung 1886 Sp. 515 ff.

zielten Resultate sich gegenseitig ausschließen, daß vielmehr die Ergebnisse der christlichen Weltbetrachtung durch diejenigen der Metaphysik aufgehoben würden. Er sagt, daß die Metaphysik, speziell der von ihr aufzustellende Weltgrund gegen den Wertunterschied von Natur und Geist gleichgiltig sei, daher gerade dasjenige, was der Mensch in der Religion suche, Befreiung von den Schranken der Natur, Garantierung seiner Erhabenheit über die Natur, unmöglich gemacht werde, indem der Mensch hier mit der Natur zusammengenommen und in gleiche Linie gestellt werde. Hierzu ist nun zu sagen, daß die Metaphysik, solange sie auf streng wissenschaftlichem Boden bleibt, d. h. solange sie lediglich von der Basis der Wahrnehmung aus durch denkende Verarbeitung, geleitet durch die logische Nötigung, ihre Bestimmungen trifft, allerdings gegen den Wertunterschied (natürlich nicht gegen den Wesensunterschied!) von Natur und Geist gleichgiltig ist und sein muß; denn wie für jede strenge Wissenschaft, so giebt es auch für eine solche Metaphysik keine dem Werte nach höheren und niederen Thatsachen; durch Wertgefühle, durch ein persönliches Interesse des Forschers darf sie sich in ihren Resultaten nicht beeinflussen lassen. Eine solche Metaphysik ist der Untersuchung der allen Einzelwissenschaften gemeinsamen Begriffe, in denen diese das Wirkliche auffassen, wie Ding und Eigenschaft, Wechselwirkung, Veränderung, Raum und Zeit, Bewegung, d. h. der „materialen Voraussetzungen unseres Erkennens“¹ gewidmet, sie geht aus auf Erforschung der letzten Beschaffenheiten und letzten Gründe, schließlic eines letzten Grundes alles Wirklichen, des Absoluten.²

1) B. Erdmann, 'Logik' I, 10 f.

2) Vergl. auch Volkelt, 'Vorträge u. s. w.' 64 ff. — Dieser Rückgang auf eine letzte, einheitliche, allbedingende Ursache wird nicht, wie Herrmann meint, durch ein Gefühlsinteresse bewirkt, sondern entspricht der Natur unseres Denkens, das das Zerstreute zur Einheit

Durch diese Untersuchung, die von dem Wertunterschiede von Geist und Natur absieht, wird aber noch keineswegs erklärt, daß überhaupt ein solcher Wertunterschied nicht bestände, denn hierüber vermag eine solche interesselose Untersuchung überhaupt gar kein Urteil zu fällen; es wird aber auch durch diese Untersuchung keineswegs die Möglichkeit eines Wertunterschieds ausgeschlossen. Denn wie dadurch, daß die Begriffe der Substanz und Kausalität wie auf das natürliche so auch auf das geistige Sein angewandt werden, nicht die Möglichkeit eines höheren Wertes des letzteren aufgehoben wird, so auch nicht durch eine Untersuchung jener Begriffe, abgesehen von ihrer speziellen Anwendung auf das natürliche und geistige Sein. Ebenso wird dadurch, daß Geist und Natur von einem einheitlichen Grunde abgeleitet werden, nicht ausgeschlossen, daß dieser Grund so beschaffen sei, daß dadurch der höhere Wert des geistigen Seins gesichert wird. Nur eine bestimmte Fassung dieses Grundes würde letzteres ausschließen. Wenn nämlich eine Metaphysik erklärt, über das Wesen des Wirklichen an sich keine Aufschlüsse geben zu können, jedoch lehrt, daß ein letzter einheitlicher Grund desselben, also damit ein einheitlicher Grund dessen, was uns als natürliches und als geistiges Sein erscheint, anzunehmen sei, wenn auch das Wesen dieses einheitlichen Grundes mit wissenschaftlichen Mitteln nicht näher bestimmt werden könne, so würde dadurch nicht die Möglichkeit aufgehoben, daß dieser Grund von der Religion aus das Prädikat erhielte, daß er geistiges, die Zwecke des Geistes garantierendes Wesen sei. Wenn ferner eine Metaphysik das Wesen des Wirklichen als geistig faßt und auch das Materielle schließlich auf Geistiges zurückführt, so würde auch der von dieser aufgestellte Weltgrund, der nun geistiger Natur wäre, sich dazu eignen, mit reli-

zusammenzufassen, das Mannigfaltige auf möglichst wenige und einfache Erklärungsgründe zurückzuführen sich bestrebt.

giösen Prädikaten ausgestattet zu werden. Nur diejenige Metaphysik, die im Materiellen das Wesen des Wirklichen sieht und das Geistige, speziell auch das Sittliche auf Materie, auf „Natur“ zurückführt, und nur der hiernach, nämlich materiell bestimmte Weltgrund würden sich mit der Religion und dem religiösen, vor allem dem christlichen Gottesbegriffe nicht vertragen. Also nicht die Metaphysik überhaupt, sondern nur eine bestimmte Form der Metaphysik, nämlich der Materialismus, ist mit der Religion unvereinbar; ebenso: nicht jeder metaphysische Begriff des einheitlichen Weltgrundes, sondern nur der materialistisch gefafste schließt einen Einklang mit der religiösen Gottesidee aus. Thatsächlich aber kann nun, was hier nicht näher ausgeführt und begründet werden kann, die Metaphysik nicht zu einer Erkenntnis des Wirklichen an sich, des Transscendenten kommen; denn wenn auch „wirklich sein“ als „wirksam sein“ bestimmt wird,¹ so bleibt doch die unlösbare Frage nach dem Wesen des Wirkens. Wir können das Wirkliche nur erfassen so, wie es uns erscheint, d. h. also in seinen Wirkungen auf uns, wie es also mitbedingt und mitbestimmt ist durch unsere subjektive Organisation, wie ja jede Wirkung ein Produkt aus der Beschaffenheit des Wirkenden und dessen, auf den gewirkt wird, ist. Dadurch ist sowohl diejenige Metaphysik ausgeschlossen, welche erklärt, daß dasjenige, was dem Menschen als materiell, als Bewegung erscheint, im letzten Grunde seinem Wesen nach geistig sei, als auch diejenige, welche behauptet, daß das, was sie durch die Wahrnehmung als geistig auffassen muß, im letzten Grunde seinem Wesen nach materiell sei; d. h. also eine idealistische oder materialistische Metaphysik sind wissenschaftlich unmöglich. Da also das Wesen des Wirklichen, des Transscendenten unerkennbar ist, so gilt dies selbstverständlich auch von seinem innersten Grunde. Und wenn

1) Vergl. oben S. 61 f.

wir uns das Transscendente anschaulich und verständlich machen durch die Analogie der uns in der Sinnes- und Selbstwahrnehmung gegebenen Erfahrung, so läßt sich dies Verfahren bei der Bestimmung des letzten Grundes des Transscendenten, d. h. des Absoluten nicht anwenden. Denn abgesehen davon, daß wir nicht wüßten, woher wir die Analogie nehmen sollten, ob von der sinnlichen oder der geistigen Wahrnehmungswelt, sind auch alle unsere Anschauungen durch Raum und Zeit begrenzt, unser Geistesleben ist ein endliches, ist bedingt, das Absolute dagegen muß als frei von allem Relativen, von allem Endlichen, muß als unbedingt gedacht werden. Daher können alle Bestimmungen über dasselbe einerseits nur durch Negation — „ohne Beschränkung des Raumes“, „ohne Beschränkung der Zeit“ —, andererseits nur auf dem Wege der Kausalität — „der letzte Grund allen Seins“, „das alles zeiträumliche Dasein bedingende Sein“ — gewonnen werden. Dieses sind aber nur formale Bestimmungen; jede positive, inhaltliche, unseren endlichen Anschauungen und Beschaffenheiten entlehnte Bestimmung würde inadäquat, würde anthropomorph sein. So kann z. B. die von A. E. Biedermann versuchte „reinlogische“ Fassung Gottes, die das Wesen desselben adäquat und wissenschaftlich stringent wiedergeben soll, daß er nämlich „absoluter Geist“ sei, und daß diese „Absolutheit des Geistseins“ näher zu bestimmen sei als „reines, für sich seiendes Insichsein“, als „Aus-sich- und Aufser-sich-setzen des unendlichen Daseinsprozesses der Welt“ und als „Immanentsein seines In-sich-seins im Weltprozesse“ sowie als „In-sich-reflektieren desselben“,¹ nicht als zutreffende Fassung Gottes oder des Absoluten angesehen werden, denn diese Bestimmungen sind nur Analogieen aus der räumlichen Anschauung einerseits, dem menschlichen Geistesleben andererseits. Auch dies, was O. Pfleiderer zu erreichen meint,

1) 'Christl. Dogmatik' 2. Aufl. II, 533.

durch eine relative Erkenntnis Gottes auf dem Wege der Analogie unseres Ich, wobei neben der Ähnlichkeit doch eine gewisse Unähnlichkeit bleibt, positive, inhaltliche Bestimmungen Gottes und Vorstellungen über ihn, die mit dem Anspruche auf wissenschaftliche Berechtigung auftreten, zu gewinnen,¹ scheint mir nicht möglich. Denn abgesehen davon, daß die Wissenschaft als solche nicht das Recht giebt, die Analogie gerade von uns aus zu entlehnen, so ist uns auch ein Wissen oder ein Wollen nur in Form unseres menschlichen, zeitlich und räumlich beschränkten Wissens und Wollens bekannt und nur in solcher Form für uns vorstellbar. Die Begriffe „absolutes Wissen“, „absolutes Wollen“ sind für unser Vorstellen unvollziehbar. Allerdings genügt dieser inhaltlich unbestimmte Begriff des Absoluten dem religiösen Bedürfnisse nicht; der Gott, nach dem dieses verlangt, muß einen bestimmten vorstellbaren Inhalt haben. Auf Grund der religiösen Bedürfnisse resp. der religiösen Erfahrungen gelangt nun auch, wie wir oben gezeigt, das religiöse Erkennen oder der Glaube zu positiven, inhaltlichen Bestimmungen Gottes. Der religiöse Mensch hat Bedürfnisse resp. macht Erfahrungen, die auf einen objektiven Grund im Wesen Gottes zurückschließen lassen, wonach er sich als ein geistiges, selbstbewusstes, persönliches, als sittliches, als liebendes Wesen kundgeben, und wonach er als ein solches erlebt werden kann. Daher wird Gott als selbstbewusste, sittliche, dem Menschen liebevoll gesinnte Persönlichkeit vorgestellt. Bei diesen Bestimmungen ist freilich dies zu beachten: während wir z. B. bei der Erfahrung menschlicher Liebe durch einen Analogieschluß den Grund für dieselbe im Transscendenten als Eigenschaft der Liebe bezeichnen können, und diese Bezeichnung adäquat ist, können jene Bestimmungen über Gott, sein Wesen und seine

1) Vergl. 'Relig. philos.' 2. Aufl. II, 279. 'Grundr. der christl. Glaubens- und Sittenlehre' 67.

Eigenschaften nicht als adäquate Bezeichnung und Erkenntnis des für die religiösen Erfahrungen im Transscendenten Gottes vorauszusetzenden Grundes gelten. Denn jene Bestimmungen sind hergenommen von dem endlichen menschlichen Geistesleben und von diesem aus auf Gott übertragen; Gott aber ist der Absolute; daher sind diese Bestimmungen inadäquat und müssen lediglich als Bilder, als Gleichnisse betrachtet werden. Andererseits gilt allerdings auch: wollen wir jener Erkenntnis Gottes, zu der die Religion führt, irgendwie Ausdruck geben, wollen wir jenen Grund im Transscendenten Gottes, auf den die religiösen Nötigungen und Erfahrungen schliessen lassen, irgendwie bezeichnen, so hat unser Vorstellen kein anderes besseres Mittel als die Analogie unseres Geisteslebens.¹ Die religiöse Erfahrung lehrt uns erkennen, daß das objektive Wesen Gottes so beschaffen sei, daß wir z. B. die Erfahrung der Liebe machen können, und giebt uns daher das Recht und die Erlaubnis, bei der Bestimmung Gottes die Analogie gerade unseres Geisteslebens als eines sittlich-persönlichen anzuwenden. Wenn wir nun Gott als sittliches Wesen bestimmen, wenn wir ihm die Eigenschaft der Liebe beilegen, so ist dies zwar ein Bild, aber auch die einzige Möglichkeit, um der objektiven Beschaffenheit Gottes, auf die die Religion führt, einen Ausdruck zu geben. Dieser Charakter der Bildlichkeit und Inadäquatheit, der all unsere Vorstellungen über Gott anhaftet, darf freilich nie vergessen werden; denn wollten wir

1) Vergl. die ähnlichen Ausführungen Reischles 'Erkennen wir die Tiefen der Gottheit?' Ztschr. f. Theol. u. Kirche I, 287 ff. S. 343 heisst es: „Wenn wir von einem persönlichen Gotte sprechen, so gehen wir nicht darauf aus, die Form des göttlichen Daseins zu erkennen und eine Erklärung der Welt aus Gott zu erreichen. Wir fassen mit jenem Worte vielmehr die Erfahrungen zusammen, die uns im Glauben an Christus zugänglich sind, die Erfahrungen unserer Abhängigkeit von einer Macht, die uns innerhalb einer Gemeinschaft der Glaubenden zu unserem Heile erzieht.“

jene Vorstellungen als eigentliche nehmen, so würden wir unweigerlich auf Antinomien stoßen. Eine liebevolle Gesinnung Gottes gegen die Menschen ist für uns nur vorstellbar in Form einer Bethätigung in der Zeit; sollte nun dies als adäquate Erkenntnis Gottes gelten, so würde sich sofort die unmögliche Aufgabe ergeben, dies mit dem Begriffe des zeitlosen Wirkens, das aus dem Wesen des Absoluten folgt, zu vereinen, und wir würden zu einem Widerspruche zwischen dem philosophischen Begriffe des Absoluten und der religiösen Gottesvorstellung kommen. Ein solcher Widerspruch wird aber ausgeschlossen, wenn wir stets uns erinnern, daß „bei der Einzigartigkeit Gottes unvollkommen und inadäquat alle unsere Aussagen über Gott bleiben, sofern wir ihre Bezeichnungen dem Gebiete des Endlichen entlehnen müssen.“¹ Wenn wir dagegen vom religiösen Standpunkte aus sagen, daß im Absoluten ein, für uns allerdings nicht vorstellbarer, Grund vorhanden sei, infolgedessen wir Gott als geistiges Wesen, als sittliche Persönlichkeit, als Liebe zu erfahren bekommen, so bietet zu dieser Aussage der Begriff des Absoluten kein Hindernis. Dies letztere ist jetzt gegen Ritschl zu verteidigen, der behauptet, daß der Begriff des Absoluten mit der christlichen Gottesidee nichts zu schaffen habe, daß er sich vielmehr mit derselben nicht vertrage, daß beide Ideen sich gegenseitig aufheben. Diese seine Behauptung, die Ritschl in seiner Schrift ‘Theol. u. Metaph.’² vor allem in einer Polemik gegen Frank ausgeführt hat, begründet er damit, daß er sagt, wörtlich bedeute ‘absolut’ das, was abgelöst ist, was in keinen Beziehungen zu anderem steht, und wenn Frank das Absolute als „Durchsichselbst- und Insichselbst- und Seinselbstsein“ definiere, so meine dieser auch jene

1) J. Köstlin, in der ‘Real-Encyklop. f. protest. Theol. u. Kirche.’ 2. Aufl. V, 309.

2) S. 18 ff.

von Ritschl angegebene Bedeutung von absolut. Hiergegen ist nun zunächst einzuwenden, daß Frank mit seiner Definition doch wohl nicht meint, wie Ritschl ihn auffaßt, das Absolute bedeute das „isolierte qualitätslose Ding, das aufser Beziehung auf Anderes stehende Ding“ — von dem eine Beziehung auf die Menschen, also Liebe als Prädikat auszusagen, allerdings durch den Inhalt des Subjekts ausgeschlossen wäre — sondern dies, daß das Absolute Etwas sei, das in seinem Sein und seinem Sosein nicht von Beziehungen zu etwas anderem abhängig sei, wodurch die Möglichkeit, daß es Qualitäten hat und mit anderem in Beziehung tritt, nicht aufgehoben wird. Ferner ist zu bemerken, daß der von Ritschl behauptete Sinn von ‘absolut’ als „dasjenige, was keine Beziehung gegen eine andere Sache hat,“ der Grundbedeutung des Worts nicht entspricht; absolvere heißt zwar auch ablösen; aber der philosophisch-technische Gebrauch des part. pass. hat sich aus dieser Bedeutung nicht entwickelt, sondern aus der anderen: „vollenden“ oder „vollkommen (vollständig) machen“. (Vergl. den Ausdruck: ‘omnibus numeris absolutus.’ Cicero: absolutus philosophus. — necessitas absoluta: unbedingte Notwendigkeit gegenüber der hypothetischen, bedingten). ‘Absolut’ bedeutet „vollkommen, von nichts anderem abhängig, für sich bestehend, keiner näheren Bestimmung bedürftig, unbedingt, ohne Einschränkung.“ Das Absolute bildet daher freilich den Gegensatz zum Relativen, aber nicht als das Beziehungslose, d. h. als dasjenige, das unfähig wäre, Beziehungen einzugehen, und das in keinen Beziehungen stände, sondern als das Gegenteil dessen, dem nur beziehungsweise oder vergleichsweise ein bestimmter Charakter oder das Sein überhaupt beiwohnt, das also in seiner Qualität wie in seinem Dasein von nichts anderem abhängig ist, sondern diese Qualität wie dieses Dasein durch sich selbst und kraft seiner selbst hat. So spricht von man z. B. von dem absoluten Werte einer guten Handlung, d. h. von dem Werte, den sie

ohne Beziehung auf ein anderes, mithin durch sich selbst hat.¹ Weiter meinen diejenigen Philosophen und Theologen, wie Fichte, Schelling, Hegel, Frank, Biedermann, Pfleiderer, Lipsius, welche schon nach dem Vorgange der alexandrinischen und neuplatonischen Philosophie² den religiösen Gott und das philosophische Absolute zusammenfassen, mit letzterem Begriffe im Grunde diesen eben ausgeführten Sinn, speziell das Unendliche, Voraussetzungslose, das nicht durch anderes gesetzte Sein, das Unbedingte, aber auch alles Bedingende, den Weltgrund, dasjenige, das im Gegensatze zu den mannigfaltigen, veränderlichen Erscheinungen an sich selbst wahrhaft ist und den Erscheinungen als letztes Prinzip zugrunde liegt — mögen auch von den einzelnen Forschern noch weitere Bestimmungen (z. B. „Indifferenz von Geist und Natur“) hineingelegt worden sein, die allerdings dem christlichen Gottesbegriffe widersprechen. Endlich: wenn auch dieser Begriff des Absoluten philosophischen Interessen und der theoretischen, gegen Wohl und Wehe des Menschen gleichgiltigen Forschung entstammt, so ist doch andererseits „sein Kern zugleich Inhalt des religiösen, auch des christlichen Gottesbewußtseins.“³ Denn wenn man fragt, welches diejenige Eigenschaft, welches dasjenige Kennzeichen sei, wodurch ein Wesen zur Gottheit wird, allgemeiner: was überhaupt das Wort ‘Gott’ bedeute, so kann man darauf nicht antworten ‘Liebe’, denn Liebe findet sich auch bei Menschen; man würde also damit keinen Unterschied zwischen Gott und Mensch angegeben haben. Vielmehr ist es die Erhabenheit über das natürliche Dasein, die Unabhängigkeit von dem endlichen, natürlichen Dasein und die Herrschaft über dieses, die Übernatürlichkeit, die Überweltlichkeit, worin das Charakteristikum der Gottheit

1) Vergl. Fr. Nietzsche, ‘Evang. Dogm.’ 354 f.

2) Vergl. Lipsius, ‘Dogmatik’ 2. Aufl. 188.

3) Nietzsche, a. a. O. 355.

liegt. Dies ist auch bei den Naturreligionen der Fall; denn, wenn auch nach unserer Auffassung die Götter der Naturreligionen zur „Natur“ in unserem Sinne gehören, so faßt doch der Naturmensch seine Götter als losgelöst oder wenigstens unterschieden von demjenigen, das nach seiner Meinung „Natur“ ist, auf; er macht gerade die Wesen, denen er mit den sonst gebräuchlichen, natürlichen Mitteln, denen er auf natürlichem Wege nicht beikommen kann, zu Gottheiten. Daß die Überweltlichkeit, die Unabhängigkeit von der Natur, aber auch zugleich die Macht über dieselbe der Grundzug und das Kennzeichen jedes Gottesbegriffs ist, ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Religion, in der gerade die Freiheit von der Welt durch die Abhängigkeit von einem über die Welt erhabenen Wesen erstrebt und genossen wird. Die Übernatürlichkeit, die Überweltlichkeit sind das Kennzeichen des Begriffes „Gott“. Daß diese Überweltlichkeit und Unabhängigkeit der Gottheit in fast allen Religionen nicht reinlich durchgeführt sind, ändert an der Thatsache nichts, daß sie doch als Tendenz in der jedesmaligen Gottesanschauung enthalten sind. Derselbe Inhalt macht aber auch das Wesen des Begriffes des Absoluten aus, nämlich als des unbedingten, von allem anderen unabhängigen, allem bedingten Sein zugrunde liegenden, dieses bedingenden Seins. Wo nun die geistige, im engeren Sinne philosophische Bildung diesen Begriff erreicht hat, so ist es nicht nur möglich, sondern notwendig, daß er zum Ausdrucke dessen, was man unter dem Begriffe „Gott“ meint, verwandt wird, um zugleich daran zu erinnern, daß alle unsere Bezeichnungen Gottes inadäquat sind, und um jegliche das Gottsein beschränkenden oder verendlichenden Auffassungen Gottes abzuwehren. Auch Kaffan erkennt die Notwendigkeit der Verwendung des Begriffes des Absoluten innerhalb der christlichen Dogmatik an. „Wenn gesagt wird, daß die christliche Gotteserkenntnis nicht anheben dürfe mit dem Satze „Gott ist die Liebe“,

weil Liebe auch anders vorkomme als in diesem Zusammenhange, und jener Satz daher erst recht verstanden werde, wenn vorher klar gemacht sei, was es mit dem Subjekte des Satzes auf sich hat, so kommt diesem Einwande eine gewisse Berechtigung zu. Zwar nicht so, daß nun folgt, was oben abgewiesen ward, daß nämlich das Wesen Gottes allererst dahin beschrieben werden müsse, er sei das Absolute. Wohl aber so, daß allererst erforderlich ist eine Erklärung des Wortes Gott, dessen, was wir alle damit meinen, wenn wir das Wort gebrauchen. Und diese Erklärung lasse sich, meine ich, mit dem Satze geben: Gott ist der Absolute, der Unbedingte. Das ist denn gar kein spezifisch christlicher Satz. Ebensowenig sagt er, was überall in der Religion gemeint wird, wenn von Gott oder von einer Gottheit die Rede ist. Viele unvollkommene Religionen bleiben weit dahinter zurück. Wohl aber giebt es eine Kulturstufe in der Entwicklung des geistigen Lebens, auf der für alle, die daran teilnehmen, das Wort diese Bedeutung „das Absolute, das Unbedingte“ gewinnt. Auch das Christentum steht auf dieser Stufe des geistigen Lebens. Und deshalb trifft es zur Sache, wenn der Darlegung der christlichen Gotteserkenntnis eine solche Worterklärung vorausgeschickt wird, damit man wisse, was gemeint sei, wenn es heißt: „Gott ist geistige Persönlichkeit, Gott ist die Liebe“ — und wie die Erkenntnis des christlichen Glaubens weiter lautet.“¹ „Eben das, worin wir die letzte unbedingte Befriedigung unseres Willens suchen, setzen wir als höchste Macht über das Wirkliche, und was wir so in Gedanken setzen, postulieren, woran wir unser menschlich-geistiges Dasein knüpfen, das nennen wir — Gott. Diese Bedeutung der Gottesidee wird aber am besten erläutert durch den Satz: „Gott ist das Absolute“. Damit ist etwas ausgesagt, was auch dem christlichen Glauben selbstverständlich gilt, wie jeder an-

1) Zeitschr. für Theol. u. Kirche I, 490.

geblichen oder wirklichen Gotteserkenntnis.“¹ Obwohl also der Begriff des Absoluten den Gehalt der religiösen Gottesidee, vor allem der christlichen Gottesidee nicht erschöpft und für sich allein, wenn nicht Bestimmungen wie die des Geistseins, des Persönlichkeitsseins, des Liebeseins, überhaupt dies, daß er sich der Menschen besonders annimmt, hinzutreten, unfähig wäre, die religiösen Bedürfnisse zu stillen, obwohl er auch über einen Wertunterschied zwischen Natur und Geist, speziell sittlichem Geiste, nichts aussagt und nichts aussagen kann, so hebt er doch die religiöse, vor allem die christliche Gottesidee nicht auf. Im Gegenteil: eine Vereinigung dieser Begriffe ist nicht nur möglich, sondern auch nötig. Für die Dogmatik liefert der Begriff des Absoluten die Bestimmung darüber, was überhaupt „Gottsein“ bedeutet und wahrt dasselbe vor Verendlichkeiten. Andererseits ist der religiöse, besonders der christliche Gottesbegriff, wonach der Grund alles Wirklichen nach Analogie der geistig-sittlichen Persönlichkeit zu bestimmen ist, geeignet, um die Lücken, welche die Wissenschaft notwendig offen lassen muß, weil sie in das innerste Wesen des Wirklichen nicht eindringen kann, auszufüllen. Diese Ergänzung ist allerdings keine wissenschaftlich zureichend begründete, sondern ruht auf Gefühlserlebnissen des lebendigen, interessierten Ich; aber sie stillt doch die durch die notwendige Begrenzung des wissenschaftlichen Erkennens hervorgerufene Unbefriedigung. Beide Begriffe, das Absolute der Metaphysik und der Gott der Religion, geraten nur dann in einen Widerspruch, wenn die Metaphysik ihre Grenzen überschreitet, wenigstens nach der Richtung, daß sie das materielle Dasein als Wesensgrund der Wirklichkeit behauptet, oder wenn auf der anderen Seite die Religion mit ihren positiven Aussagen von Gott objektiv-wissenschaftliche Beschreibungen des Wesens Gottes zu geben beansprucht. Hält sich dagegen

1) Ebenda S. 492.

die Metaphysik in ihren Grenzen und faßt sie den Begriff des Absoluten so, wie sie es vermag, ist sich andererseits die religiöse Erkenntnis bewußt, nur subjektiv-persönlich gewisse, als Aussagen über die Erfahrungen von Gott adäquate, als Aussagen über sein Wesen inadäquate Bestimmungen Gottes zu geben, so ist eine Differenz beider Betrachtungen nicht zu befürchten.

In gleicher Weise wie bei der Gotteslehre ist auch bei der religiösen Betrachtung der Welt und des Menschen ein Ausgleich und eine Vereinigung mit der wissenschaftlichen Betrachtung nicht ausgeschlossen, sondern möglich, ja notwendig; notwendig nicht bloß deshalb, weil es dasselbe Objekt ist, das von zwei verschiedenen Wegen aus bestimmt wird, das also nicht mit einander sich aufhebenden Prädikaten ausgestattet werden kann, sondern notwendig aus Gründen, die in der Beschaffenheit beider Betrachtungen selbst liegen. Zunächst nun widersprechen sich thatsächlich beide Betrachtungen, die kausale und teleologische, durchaus nicht, wenn sie die ihnen durch ihr Wesen gezogenen Grenzen innehalten. Die kausale Betrachtung, die das gesamte Weltgeschehen nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung begreift, tritt nur dann mit der teleologischen Betrachtung, die das Weltgeschehen als Mittel für bestimmte Zwecke, schließlich für einen höchsten Zweck, auffaßt und deutet, in Widerspruch, wenn sie meint, daß das Transscendente, daß die letzten Ursachen und Zusammenhänge der Dinge lediglich von dem blinden Mechanismus, den die Wahrnehmungswelt zeigt, bestimmt seien, während die teleologische Betrachtung lediglich in unserer Einbildung beruhe. Mit einer solchen Behauptung aber überschreitet die kausale Betrachtung die Grenzen der Wissenschaft. Andererseits tritt nur dann die teleologische Betrachtung in einen Gegensatz zur kausalen Betrachtung, wenn sie ihre Befugnis überschreitend die letztere als etwas zufälliges, als eine nur zur Erleichterung der Forschung dienende, nicht durch-

gänglich giltige Auffassung ansieht, wenn sie ferner sich zur Erklärung des Zustandekommens einzelner Ereignisse unter Ausschluss der natürlichen Ursachen aufwirft, wenn sie überhaupt meint, an die Stelle der kausalen Betrachtung als wissenschaftliche Erklärung des Weltgeschehens treten zu können. (Ich erinnere nur an die Wunderfrage.) Bei richtigem Betriebe beider Betrachtungen aber heben sie sich nicht auf. Denn durch Aufweis der Ursachen, durch die etwas geschieht, und durch den Nachweis, daß es durch bestimmte Ursachen hervorgerufen ist und nur durch diese hervorgerufen werden konnte, wird eine Zweckbestimmung desselben nicht ausgeschlossen; und dadurch, daß alles Geschehen in der Welt in einem notwendigen kausalen Zusammenhange steht, wird nicht aufgehoben, daß dieses Geschehen ein zweckmäßiges, ein der Verwirklichung eines bestimmten Zwecks, eines höchsten Gutes dienliches ist. Auf der anderen Seite hat die Zweckbestimmung einer Handlung nicht die Unmöglichkeit zur Folge, daß diese Handlung sich als ursächlich geschehen auffassen, als in notwendigem Kausalzusammenhange mit anderem stehend sich betrachten liefse. Beide Weltanschauungen vereinen sich, wenn einerseits der unverbrüchliche Kausalzusammenhang, der ein notwendiges Postulat aller Wissenschaft, wie auch alles praktischen, auch des sittlichen Handelns ist, (auch des sittlichen: denn alles Verantwortlichkeitsgefühl ruht ja darauf, daß wir uns als die notwendigen Ursachen der uns obliegenden Handlungen ansehen, ohne die die betreffenden Handlungen nicht geschehen könnten) festgehalten, andererseits dieser in seiner Gesamtheit als Ausdruck des göttlichen Willens und als Form des göttlichen Wirkens, damit also als Mittel zur Durchführung des göttlichen Weltzwecks betrachtet wird. Wenn der religiöse Mensch auch das Recht hat, einzelne Ereignisse als spezielle Fügungen und Vorsehungsakte Gottes anzusehen, so soll er dabei doch nicht meinen, daß Gott in diesem äußeren Geschehen, in diesem äußeren Er-

eignisse spezieller gewirkt hätte als im übrigen Weltgeschehen, und daß dieses Ereignis bloß um seinetwillen geschehen sei, sondern den inneren Eindruck, den das Ereignis in ihm hervorgerufen hat, darf und soll er als für ihn im besonderen von Gott vorgesehen und gewirkt betrachten. Die Naturwissenschaft braucht also von der Religion keine Eingriffe zu befürchten. Vielmehr dürfen wir sagen: wenn etwas, das als Ergebnis des religiösen Erkennens und als notwendiger Glaubenssatz ausgegeben wird, mit gesicherten Ergebnissen oder notwendigen Postulaten des wissenschaftlichen Erkennens im Widerspruche steht, darf das religiöse Erkennen es nicht festhalten wollen, sondern muß es aufgeben. Denn es ist dies dann sicherlich kein Resultat des wahrhaft religiösen Wissens, sondern beruht auf einem falschen sich Einmischen in die Wissenschaft; die religiöse Erkenntnis kann bei richtiger Betreibung wegen des verschiedenartigen Motivs und Weges gar nicht mit der wissenschaftlichen Erkenntnis in Kollision kommen. Andererseits aber, wenn eine Lehre der Naturwissenschaft der Religion widerstreitet, so ist sie sicherlich kein Ergebnis strenger Wissenschaft, sondern durch eine Überschreitung der dieser letzteren gezogenen Grenzen zustande gekommen. Beide Betrachtungen können aber nicht bloß vereint werden, sondern sie müssen es, da sie sich gegenseitig zur Ergänzung dienen und sich gegenseitig fordern. Die teleologische Betrachtung weist unmittelbar in die kausale Betrachtung hinüber, denn um Zwecke durchzusetzen, bedarf man der Mittel, diese Mittel sind aber die Ursachen, aus denen die beabsichtigten Zwecke als Wirkungen folgen; würde es nun keine streng kausale Verknüpfung der Dinge geben, dann könnten wir nicht sicher sein, die durch unsere Zwecke gewünschten Wirkungen zu erzielen; wir könnten uns nicht auf die Mittel verlassen, unserem zweckvollen Handeln wäre jede Zuversicht geraubt. Also die Annahme einer durchgängigen kausalen Verknüpfung des Weltgeschehens ist für

die teleologische Betrachtung von unmittelbarer Bedeutung. Ferner: die Gewissheit, daß das Weltgeschehen dem göttlichen Endzwecke dient, wird allein dadurch gesichert, daß Gott, was ja schon im Begriffe des Absoluten liegt, auch als die in allem Weltgeschehen wirkende letzte Ursache, als der Realgrund alles Geschehens, daß er also als in einem kausalen Verhältnisse zur Welt stehend und in diesem Sinne der Welt immanent gedacht wird. „Wir können das vollkommene Durchdrungensein der endlichen Kräfte und Dinge durch den jene Ziele setzenden Willen nur im Zusammenhange damit denken, daß auch sie selbst schon ursprünglich durch ihn gesetzt sind, (wie man dann auch weiter über einen Anfang dieses Gesetztseins oder die Schöpfung urteilen mag.)“¹ Auf der anderen Seite aber kommt die kausale Betrachtung zu Punkten, vor denen sie Halt machen muß, zu Erfahrungen, die sie auf gewöhnlichem wissenschaftlichen Wege nicht zu erklären vermag, die sie aber doch als That-sachen der Erfahrung anerkennen muß, wenn sie sich nicht gegen die offenkundige Thatsächlichkeit verschließen will; sie hat auch keineswegs das Recht, deshalb, weil sie diese That-sachen nicht wissenschaftlich zureichend erklären kann, dieselben als Einbildungen zu betrachten, sondern sie muß sie als vorhanden einfach konstatieren. Es sind die Erfahrungen des Wertes, des Geltungswertes des Schönen, des Sittlichen und des Religiösen, die Bedeutung, die diese Werte für den Menschen haben, die unmittelbar empfundene Berechtigung, solchen Normen die Wirklichkeit zu unterstellen, die Macht derselben, der der Mensch sich nicht entziehen kann. Die Entwicklung des ästhetischen, ethischen und religiösen Bewußtseins vermag die kausale Betrachtung aufzuhellen, sie kann zeigen und erklären, wie und wodurch die ästhetischen, sittlichen und religiösen Anschauungen sich ausbilden, verändern und vertiefen; aber sie vermag nicht

1) J. Köstlin, in der 'Realencykl. u. s. w.' 2. Aufl. V, 309.

zu erklären, woher es kommt, daß wir diesen Thatsachen einen Wert beilegen, ihrer Geltung uns unterwerfen müssen; sie vermag nicht zu sagen, ob wir ein Recht haben und woher wir dieses etwa nehmen oder empfangen, jene Normen anzuerkennen und alles Geschehen danach zu beurteilen. Eine Erklärung dieser Erfahrungen, die für eine einheitliche, die gesamte Welt der äußeren und inneren Erfahrung zusammenfassende Weltanschauung gefordert wird, vermag nur die teleologische Betrachtung zu geben, die die Welt als zur Verwirklichung eines höchsten Gutes, der „Seligkeit“ bestimmt und darum von einem zwecksetzenden Willen geleitet auffaßt, der in die lebendigen Geister den Trieb und die Fähigkeit zur Wertbeurteilung gelegt hat zum Zwecke der Verwirklichung und des Genusses jenes Gutes. So wird also auch hier wie bei dem Begriffe des Absoluten die Wissenschaft, die vermöge ihrer engen Grenzen gewisse Lücken offen lassen muß, ergänzt durch die Religion. Wo das Wissen aufhört, beginnt der Glaube; nur, daß diese Ergänzung nicht eine gleichartige Fortsetzung der bisherigen Methode ist, sondern daß sie durch andere Mittel, daher auch mit Erzeugung nicht objektiver, wissenschaftlicher, sondern nur subjektiver, gefühlsmäßiger Gewißheit zustande kommt. Wenn sie auch den Anspruch macht, Allgemeingiltiges zu erreichen, so weiß sie doch auch, daß die Anerkennung desselben nur bei denen durchgesetzt werden kann, welche die Werte fühlen, nicht schon bei denen, die gesunde Sinne und gesundes Denkvermögen haben. Eine Weltanschauung, die auch die Thatsachen des ästhetischen, ethischen und religiösen Bewußtseins mit verwertet, ist keine Wissenschaft im strengen Sinne des Worts. Aber wollten wir diese Thatsachen nicht verwerten, so würden wir nur ein einseitiges, weil nur auf eine bestimmte Klasse von Erfahrungen, die Wahrnehmung, gegründetes Weltbild erlangen; wir würden aber auch ein sehr dürftiges Weltbild erhalten, weil die Grenzen des auf der Basis der Wahrneh-

mung sich aufbauenden wissenschaftlichen Erkennens enge sind. — Wenn nun zum Aufbaue einer die gesamte gegebene Erfahrung benützenden Weltanschauung auch die Thatsachen des religiösen Bewußtseins verwendet werden müssen und eine bedeutsame Ergänzung des wissenschaftlichen Weltbilds bieten, so ist auf der anderen Seite eine völlige Absperrung des religiösen Erkennens von allem sonstigen Erkennen undurchführbar, ohne ersteres unmöglich zu machen. Nicht bloß in dem Sinne, daß, wie wir oben gezeigt, der Begriff des Absoluten und die kausale Weltauffassung mit dem religiösen Gottesbegriffe und der teleologischen Weltanschauung vereint werden müssen — eine Vereinigung, die erst bei der wissenschaftlichen Darstellung der religiösen Erkenntnis, der „Dogmatik“ sich in ihrer Notwendigkeit geltend macht, nicht schon für den einzelnen Frommen —, sondern in dem Sinne, als der religiöse Mensch, sobald er den zunächst nur durch Ahnung erfaßten Inhalt der religiösen Wahrheit irgendwie in formulierte und mitteilbare Sätze fassen — und hierzu drängt ein unabweisbares Bedürfnis¹ —, ja sich nur irgendwie vorstellen will, der metaphysischen Kategorieen der Substanz, der Kausalität und Wechselwirkung, des Raumes, der Zeit, der Veränderung u. s. w. bedarf. Gott, das menschliche Ich können nur als Substanzen vorgestellt werden, die Allgegenwart ist ein räumlicher Begriff, die religiösen Beziehungen zwischen Gott und Mensch können nur als in der Zeit verlaufend, daher auch nur unter dem Schema der Veränderung (vergl. Vergebung der Sünden, Wiedergeburt) anschaulich gemacht werden, das Verhältnis Gottes zum Menschen muß notwendig als ein wirksames, als Wechselwirkung gedacht werden. Ferner all die inhaltlichen Begriffe, die wir zur Bestimmung der religiösen Wahrheiten verwenden, sind entlehnt und können nur entlehnt werden aus der Welt der äußeren und

1) Vergl. Lotze, 'Grundz. der Relig. philos.' 2. Aufl. 89.

inneren Wahrnehmung. Wir reden vom Schaffen, vom Regieren als einer Thätigkeit Gottes, wir reden von Sohn Gottes, von Erlösung, von Kindschaft u. s. w. Zur Veranschaulichung der religiösen Erkenntnisse bedienen wir uns derselben Vorstellungen wie im theoretischen Erkennen. Alle unsere religiösen Urteile, obwohl praktisch bedingt, sind theoretische Urteile.

c) Aus diesem Verhältnisse ergibt sich, daß die wissenschaftliche Bearbeitung der religiösen Erkenntnis auf den Sinn, den jene Vorstellungen im theoretischen Erkennen haben, auf den Sinn vor allem, den „die materialen Voraussetzungen unseres Erkennens“ (Substanz u. s. w.) in der Wissenschaft von diesen Voraussetzungen, der Metaphysik, erhalten, Rücksicht zu nehmen hat. Es ergibt sich ferner daraus die Fähigkeit, das Recht und die Pflicht der Wissenschaft, die religiösen Vorstellungen nach ihrer logischen Vollziehbarkeit, die theoretische Formulierung der religiösen Sätze nach ihrer logischen Richtigkeit, die religiösen Erkenntnisse nach ihrer Verträglichkeit mit den gesicherten Resultaten des theoretischen Erkennens oder den notwendigen Postulaten desselben zu untersuchen, zu prüfen und zu kritisieren. Ich erinnere an die christlich-kirchliche Trinitätslehre, an die Vorstellungen über das Verhältnis des göttlichen Wirkens zum Naturgeschehen. Insofern fallen allerdings die Gegenstände des religiösen Glaubens, obwohl sie wertvolles enthalten, nicht der gleichgiltigen Beobachtung der Erfahrung, sondern den Bedürfnissen des Werte fühlenden Gemüts entstammen und nur für ein solches verständlich sind und gewiß werden können, in den Bereich des Welterkennens, der Wissenschaft, die gleichgiltig ist gegen den Wertunterschied von Natur und Geist, nämlich eben deshalb, weil die Mittel zur Veranschaulichung und Formulierung des religiösen Glaubens dem Welterkennen entnommen werden. Nach einer anderen Seite freilich, und zwar nach der wichtigeren und entscheidenden, fallen die

Gegenstände des religiösen Glaubens nicht in den Bereich des Welterkennens, nämlich nach der Seite ihrer Bedeutung, ihrer Geltung, ihres Wertes für die gläubige Person. Wie die interesselose Wissenschaft von sich aus die Realitäten der Religion, also z. B. den geistigen, persönlichen Gott, den zwecksetzenden und das Weltgeschehen demgemäß leitenden und verursachenden Liebewillen, nicht erreichen kann, so vermag sie auch nicht von sich aus festzustellen, welche religiösen Erkenntnisse, welche religiösen Wahrheiten, welche „Glaubensgedanken“ (ein von Herrmann geprägter Ausdruck) wirklich religiös wertvoll sind, und welche nicht; sie vermag auch nicht zu kritisieren und zu beurteilen, ob eine betreffende religiöse Erkenntnis der religiösen Norm entspricht; das vermag nur derjenige, der die religiösen Normen, die religiösen Bedürfnisse in sich erlebt. Die Vorstellung einer physischen Gottessohnschaft Jesu vermag die Wissenschaft nach ihrer Möglichkeit zu untersuchen; aber den in diesem Sinnbilde enthaltenen und durch dasselbe zum Ausdrucke gebrachten Glaubensgedanken, daß in Jesus der Träger und Bringer eines neuen religiösen Lebens erschienen oder „daß in Jesus das religiöse Leben der Menschheit sich vollendet hat, insofern als Göttliches und Menschliches eins geworden ist,“¹ in seinem religiösen Werte zu verstehen, seine Wahrheit und seine Geltung zu kritisieren oder gar zu widerlegen vermag sie nicht.

d) Damit ist aber etwas weiteres, sehr bedeutungsvolles gegeben. Hat die Wissenschaft nicht die Mittel, den wertvollen Inhalt der Glaubenserkenntnisse zu verstehen und zu prüfen, so ist sie auf der anderen Seite auch nicht imstande, die Wahrheit der religiösen Erkenntnisse, das Recht unseres Glaubens an einen lebendigen, auf unser Heil bedachten Gott, also überhaupt die Religion, zu erweisen; so hat sie nicht die Fähigkeit, einen wissenschaftlich giltigen Beweis

1) Hase, 'Geschichte Jesu' 191.

für die Wahrheit des religiösen Glaubens zu führen, die religiösen Erkenntnisse zu wissenschaftlichen Erkenntnissen zu erheben. Die Forderung von Drobisch,¹ Biedermann, O. Pfleiderer, J. A. Dorner,² A. Dorner,³ daß die Religionsphilosophie oder die Dogmatik die objektive Gültigkeit des Gottesgedankens oder überhaupt der religiösen Erkenntnisse nachweisen müsse, ist daher unerfüllbar. „In dem Streite über den Wert oder Unwert, den wir einer Thatsache beilegen, ist keine Entscheidung durch einen theoretischen Beweis möglich.“⁴ Einen wissenschaftlichen Beweis für die Wahrheit der religiösen Erkenntnisse giebt es nicht und kann es nicht geben. Die Wahrheit des Glaubens kann nicht jedem vernünftig Denkenden vermittels Appellation an dieses sein Denkvermögen andemonstriert werden. Der einzige Beweis für die Wahrheit der Religion kann nur dadurch geliefert werden, daß der Mensch die von der Religion verheißenen Güter wirklich in seinem Innern erfährt, daß seine religiösen Bedürfnisse befriedigt werden, daß er Wirkungen von der Wirklichkeit des Geglaubten erfährt. Dieser Beweis ist also ein Erfahrungsbeweis, ebenso wie auch in der Wissenschaft alles Beweisen schließlich auf die Erfahrung zurückgehen muß. In der Religion aber wird der Beweis durch Erfahrungen geliefert, die verschieden sind von der Wahrnehmung, und die nur im Zusammenhange des Lebensgefühls gemacht werden können und nur in Form der Befriedigung der religiösen Bedürfnisse und der Erfüllung der religiösen Nötigungen. Diese Erfahrungen bewirken eine Gewißheit, wenn auch eine Gewißheit anderer Art als die

1) Bei O. Pfleiderer, 'Relig. philos.' I, 544.

2) 'System der christlichen Glaubenslehre' I, 58 ff., 146 ff., vergl. Lipsius, 'Philos. u. Relig.' 122.

3) 'Das menschliche Erkennen', 1887, vergl. Lipsius im Theol. Jahresber. VII, 310 ff.

4) Lotze, 'Kleine Schriften' III, 538.

logische Gewissheit. Aber „ich muß es nach wie vor für einen gemeinschädlichen Rationalismus erklären, keine andere Gewissheit anerkennen zu wollen, als die mit „Vernunftgründen“ erweisliche und keine andern „Objektivität“ als die theoretisch erkennbare und erklärbare.“¹ (Vergl. schon vorher gegen J. A. Dorner:² „Es ist ein arger und gemeinschädlicher Rationalismus, wenn man nur demjenigen objektive Realität beimessen will, das man „wissenschaftlich“ beweisen kann. Dafs ich atme und bin, vermag ich auch nicht „wissenschaftlich zu beweisen“; dennoch erlaube ich mir, jeden für einen Narren zu erklären, der mir meine Existenz für ein bloßes „Spiegelbild der Phantasie“ ausgiebt. Objektiv-theoretisch ist eine Erkenntnis, die man mit logisch zwingender Evidenz jedem richtig Denkenden andemonstrieren kann, und nur soweit als die Möglichkeit einer derartigen Beweisführung reicht, erstreckt sich die Sphäre der „Wissenschaft“ im strengen und eigentlichen Sinne. Überall aber, wo praktische Nötigungen, Gemüts-erlebnisse und ethische Interessen auf unser Denken Einfluß gewinnen, ist der Boden der strengen Wissenschaft oder der objektiv-theoretischen Erkenntnis verlassen, ohne dafs darum die „objektive Wirklichkeit“ der Gegenstände, auf die sich diese praktischen Antriebe beziehen, im mindesten unsicher würde.“)

Die strenge Wissenschaft kann für die Verteidigung der religiösen Erkenntnisse, für die Apologetik, nur den doppelten Dienst leisten, dafs sie erstens zeigt, dafs die religiösen Erkenntnisse der Wissenschaft nicht widersprechen, und ihrer Wirklichkeit und Wahrheit nichts im Wege steht; dafs sie zweitens zeigt, dafs eine bestimmte Religion am besten geeignet ist, die von ihr, der Wissenschaft offen gelassenen Lücken auszufüllen und so auch die Bedürfnisse

1) Lipsius, 'Philos. u. Relig.' 120.

2) Derselbe im Theol. Jahresber. III, 281.

des Verstands, die dieser nicht durch eigene Mittel und Kräfte befriedigen kann, zu stillen.

Wenn wir zum Schlusse das Resultat unserer Untersuchung über das religiöse Erkennen mit besonderer Berücksichtigung der Bedeutung der Werturteile für dasselbe zusammenfassen, so wäre zu sagen: die Urteile des religiösen Erkennens, des religiösen Glaubens, sind nicht Werturteile, sondern Seins-, theoretische Urteile, in gleicher Weise wie die Urteile der Wissenschaft. Sie wollen wie diese einen von dem erkennenden Subjekte unabhängigen, objektiv wirklichen Thatbestand zum Ausdrucke bringen, sie richten sich auf das Transscendente, sie treten mit dem Anspruche auf Allgemeingiltigkeit auf. Der Inhalt jenes Thatbestands ist aber nicht, wie dies bei den Ergebnissen der Wissenschaft der Fall ist, ein für die lebendige Persönlichkeit und deren Heil gleichgiltiger, sondern wertvoller. Ferner kommen die religiösen Erkenntnisse zustande nicht wie die Erkenntnisse der Wissenschaft auf der Grundlage der Wahrnehmung, sondern auf der Grundlage von Gefühlen, die an die Wahrnehmung sich anschließen, auf der Grundlage der in Lust- und Unlust- oder Wertgefühlen zum Bewußtsein kommenden religiösen Bedürfnisse, Nötigungen und (bei entwickelterem religiösen Verhältnisse) Erfahrungen. Insofern kann man sagen, daß das religiöse Erkennen auf Werturteilen beruhe. Die Voraussetzung aller, also auch der religiösen Wertgefühle ist das entweder nur in unklarer Triebform oder in Klarheit vorhandene Bewußtsein des Menschen von seiner Erhabenheit über der Natur. Die Gewißheit der religiösen Erkenntnis ist eine subjektive, subjektiv nicht bloß in dem Sinn, daß sie innerlich von jedem Einzelnen erlebt werden muß, wie dies auch die Grundlage aller objektiven Gewißheit in der Wissenschaft ist, sondern in dem engeren Sinne, daß sie nur im Zusammenhange mit dem

Wohle und Wehe der Persönlichkeit, also im Gefühle erlebt werden kann. Trotz all dieser Verschiedenheit beider Erkenntnisarten geht es aber nicht an, die Resultate beider gänzlich voneinander abzusperren. Da sie sich beide auf ein- und dieselbe Wirklichkeit beziehen, muß ein Ausgleich und eine Vereinigung beider erstrebt werden. Eine solche Vereinigung ist aber vollkommen möglich, wenn sich beide Erkenntnisarten innerhalb der ihnen durch ihre Natur gezogenen Schranken halten. Auf eine solche Vereinigung weisen auch beide selbst hin, indem sie sich, wenn auch die Resultate der einen durch die andere nicht bewiesen werden können, doch gegenseitig als Ergänzung fordern und zur Ergänzung dienen, indem im speziellen einerseits die religiöse Erkenntnis ihr Begriffsmaterial notwendig der Wissenschaft entlehnen muß und ohne gewisse Voraussetzungen der letzteren nicht auskommt (z. B. ohne die Kausalität) — woraus das Recht und die Fähigkeit der letzteren zur Kritik der theoretischen Formulierung der Glaubenswahrheiten folgt —, indem andererseits die religiöse Erkenntnis geeignet ist, die Lücken, die die Wissenschaft bei ihrer Konstruktion des Wirklichen offen lassen muß, auszufüllen. So ergiebt sich bei aller Verschiedenheit der Methoden also am Ende kein Zwiespalt, auch kein verbindungsloses Nebeneinanderbestehen, sondern eine Versöhnung, eine Harmonie von Wissen und Glauben. In der Geschichte der neueren Philosophie ist die Verschiedenheit dieser zwei Erkenntniswege, aber auch die Möglichkeit und Notwendigkeit der Vereinigung ihrer Resultate besonders nachdrücklich von Lotze vertreten worden; dem Studium der Werke dieses Mannes verdanke ich es vor allem, zu den Ergebnissen der vorstehenden Abhandlung gekommen zu sein. Neben ihm in gleicher Weise ist es mein teurer, unvergeßlicher Lehrer R. A. Lipsius gewesen, der mich zu einem klaren Verständnisse der Verschiedenheit der philosophischen und religiösen Erkenntnis wie auch der Möglichkeit und

Notwendigkeit, die beiden dadurch gewonnenen Reihen von Aussagen zu einem einheitlichen Ganzen, zu einer einheitlichen, das Gesamtgebiet unserer Erfahrungen verwertenden, den Forderungen des Verstands wie des Gemüts in gleicher Weise Rechnung tragenden Weltanschauung zusammenzuführen, geführt hat; mit den Gefühlen innigsten Dankes werde ich seiner stets gedenken. Schliesslich ist es mir noch eine freudige Pflicht, auch an dieser Stelle meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Benno Erdmann für die reiche Anregung und Förderung, die mir durch ihn für meine philosophischen Studien geboten worden sind, und nicht minder für die gütige Teilnahme, die derselbe meinen Arbeiten entgegengebracht, meinen herzlichsten und ergebensten Dank auszusprechen.

Curriculum vitae.

Natus sum Detmar Max Scheibe die XIII. mensis Junii anno h. s. LXX. in urbe Ruthena, cuius nomen est Greiz, patre Ludovico iureconsulto, quem usque ad hunc diem Dei Optimi Maximi gratia mihi servatum esse vehementer gaudeo, matre Isabella e gente de Gruen, quam morte ereptam valde lugeo. Quo eventu tristissimo perditum amorem maternum per novercam Lydiam e gente Haas abunde recuperavi. Fidei addictus sum evangelico-lutheranae. Primis litterarum elementis imbutus inde ab anno h. s. LXXX. usque ad annum h. s. LXXXVIII. gymnasium frequentavi Gricense. Maturitatis testimonio instructus civis universitatum Tubingensis Halensis Jenensis per octies sex menses studiis theologiae maxime et philosophiae operam dedi. Tempore paschali anni h. s. XCII. Halae Saxonum tentamine pro licentia concionandi superato unum per semestre ibidem studiis philosophicis incubui. Inde ab h. a. mense Octobri officia adjutoris in ecclesia evangelico-reformata Lipsiensi mihi sunt mandata. Magistri mei doctissimi fuerunt Tubingenses: Grill, Kübel, E. Pfeleiderer, de Sigwart, Socin, Strauch, de Weizsäcker; Halenses: Beyschlag, Eichhorn, B. Erdmann, Gunkel, Haupt, Haym, Hering, Kähler, Kautzsch, Kirchhoff, Köstlin, Loofs, A. Müller, Pischel, Stumpf, Vaihinger; Jenenses: Baumgarten, Lipsius, Schmiedel, Seyerlen, Siegfried. Quibus viris omnibus de studiis meis optime meritis gratias habeo quam maximas semperque habebo.

Halae Saxonum die VII. mensis Decembris MDCCCXCII.

Thesen.

1. Metaphysik ist als Wissenschaft sowohl möglich als auch notwendig.

2. Das Transscendente des Selbstbewußtseins ist unerkennbar.

3. Bei der Aufstellung der sittlichen Gesetze ist die Rücksicht auf die materialen Zwecke des Handelns unentbehrlich.

4. Ein wissenschaftlicher Beweis für die Wahrheit der religiösen Erkenntnis kann nicht geführt werden.

5. Die Theologie bedarf der Hilfe der Philosophie.

6. Das Buch der Sprüche entstammt der nach-exilischen Zeit.

Scheibe, Max

Die Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen

Halle a.S. 1893

Ph.u. 360 k#Beibd.2

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11902087-6